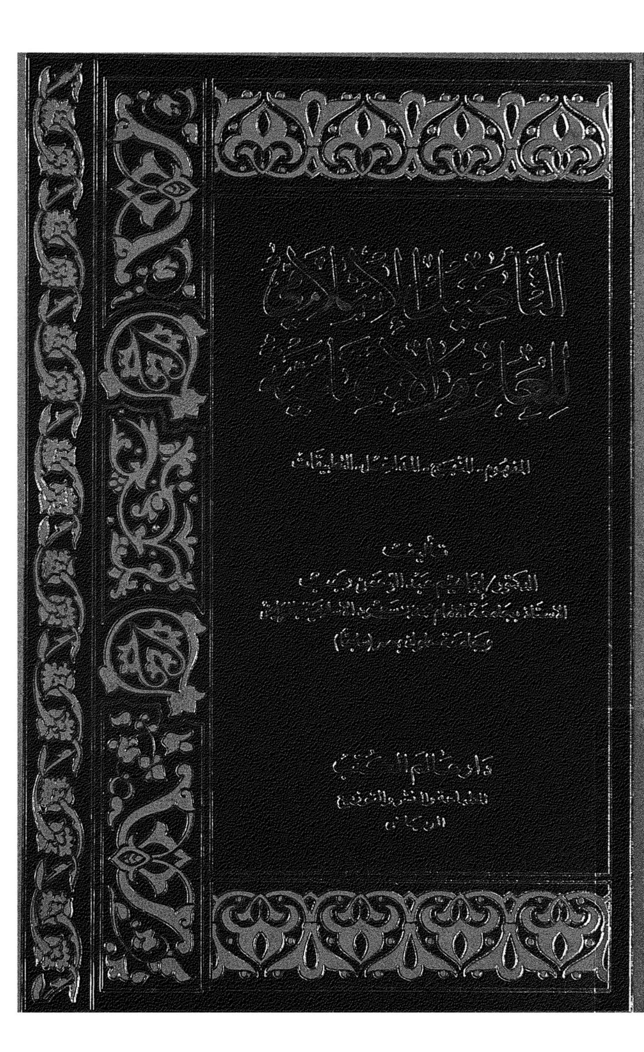
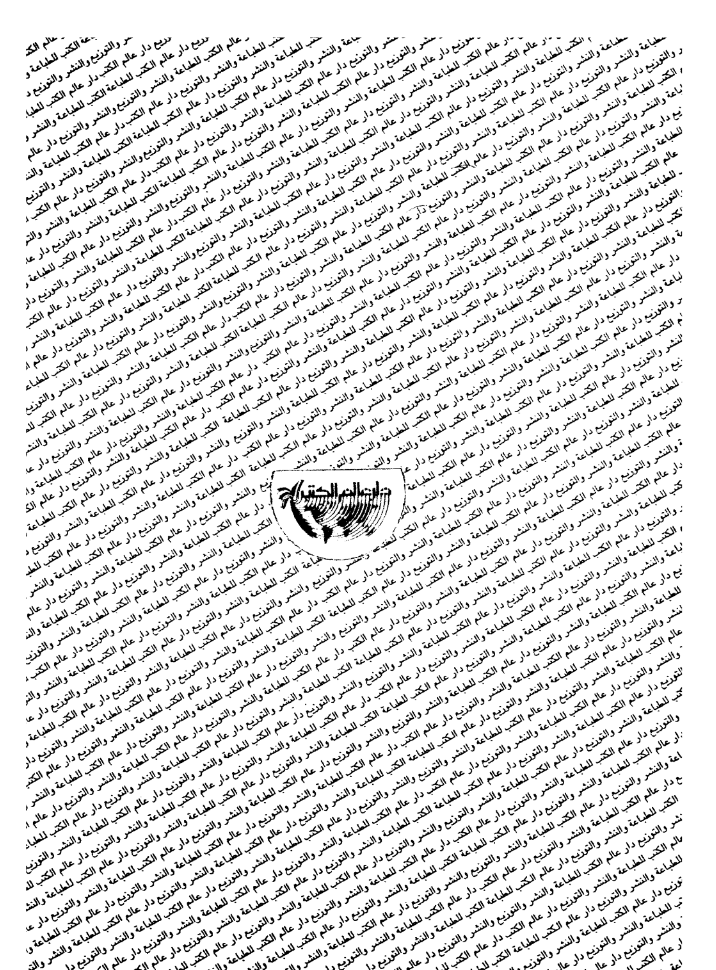


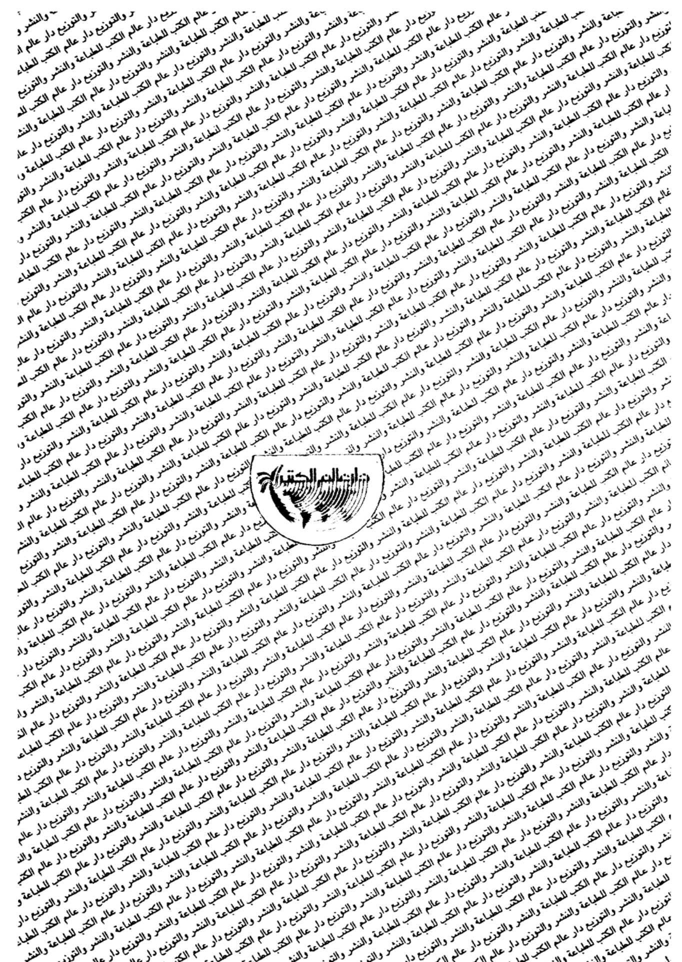
التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات

تأليف
الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
وجامعة حلوان بمصر (سابقاً)

دار عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
الرياض


دار عالم الكتب
دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع


دار عالم الكتب
دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع




التأصيل الإسلامي
للعلوم الاجتماعية

© دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

رجب ، إبراهيم بن عبد الرحمن
التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية: المفهوم، المنهج، المداخل... ـ الرياض
٣٢٨ صفحة؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك ٣ ـ ٤٥ ـ ٧٧٥ ـ ٩٩٦٠
١ ـ علم الاجتماع الإسلامي ٢ ـ الاسلام والمجتمع أ ـ العنوان
ديوي ٣. ٢١٤ ٢٨٠٢ / ١٦

الطبعة الأولى
١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م

رقم الإيداع : ٢٨٠٢ / ١٦
ردمك : ٣ ـ ٤٥ ـ ٧٧٥ ـ ٩٩٦٠



دار عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع

العليا ـ غرب مؤسسة التحلية ـ ت : ٤٦٥١٦٨٩ / ٤٦٣١٧٢٢
ص.ب. ٦٤٦٠ ـ الرياض ١١٤٤٢ ـ تليفاكس : ٤٦٣١٣٣٦
المملكة العربية السعودية



المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات

تأليف

الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب

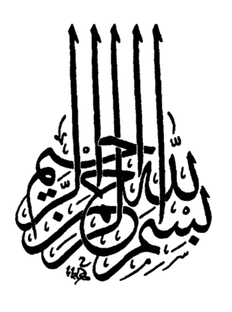
الاستاذ بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض

وجامعة حلوان بمصر (سابقاً)

دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع

الرياض



والــشعب لا تزكوُ ثقـافته   ولُبـابهـا مُسـتـوردُ الفكر
كـالنّبْت لا يخـضَلُّ رونقـه   والفــرع مُنبَتٌّ عن الجـذر

صالح جودت

محتويات الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

لقد نجحت العلوم الاجتماعية ـ بما تضمه من تخصصات نظرية وتطبيقية ـ فى أن تحتل لنفسها مساحة واسعة وأن تحقق لنفسها نفوذا هائلا فى مختلف جوانب الحياة فى المجتمعات المعاصرة سواء فى الدوائر العلمية الخاصة ، أو فى محيط الحياة الاجتماعية العامة، فالألوف من المتخصصين فى تلك العلوم وفى تطبيقاتها المهنية يتخرجون من الجامعات فى كل عام، وجيوش الخريجين من أولئك المتخصصين يتم تعيينهم فى مختلف الوظائف والمهن لإدارة دولاب العمل فى كل قطاعات الحياة، فهم المعلمون (المربُّون) لأولادنا فى المدارس والجامعات، وهم الإعلاميون الذين يشكلون كل يوم تفكيرنا ـ وفق نظرتهم للحياة ـ وهم المشتغلون بإدارة أعمالنا وأموالنا التى بها قوام حياتنا ،وهم الأخصائيون النفسيون والأخصائيون الاجتماعيون الذين يساعدوننا فى حل المشكلات النفسية والاجتماعية التى تواجهنا - وفق نوع إعدادهم وتوجهاتهم، وهم المختصون في العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية الذين يوجهون متخذى القرار فى اتجاهات قد يكون لها أبعد الآثار على علاقاتنا الدولية بل وعلى مسائل الحرب والسلام. .والحياة والموت.

والحضارة الغالبة اليوم حضارة تحترم العلم وكل ما ينتسب إليه وتقدره، وتتطلع بأنظارها إليه طلبا للهداية- والرشاد ، بعد أن رفضت تلك الحضارة «هداية» الديانات المحرفة التى حاولت أن تفرض باطلها على العلم والعلماء فى مطالع العصر الحديث فى أوربا، فاضطرتها المجتمعات الغربية فى نهاية المطاف للانزواء إلى زوايا الحياة الفردية الخاصة ،مستبعدة إياها بالكلية من إدارة شؤون الدنيا وذلك فيما أصبح يعرف بالاتجاه العَلْماني - ومن هنا فقد احتلت « العلوم » الاجتماعية ـ بشكل مستتر ـ مكاناً كان فى الماضى محجوزاً لوحى السماء. . احتلت مكانة توجيه الناس إلى مايُصلح حياتهم فيما يغيب فهمه وإدراكه عن الناس عادة ، كالأمور المتصلة بأهداف الإنسان وحاجاته فى هذا الوجود ، وفى كيفية

تنظيم الناس لمجتمعاتهم فى ضوء تلك الأهداف وهكذا. . . ، فأصبحت «نظريات» العلوم الاجتماعية بمثابة الموجِّهات الكبرى لإلهام الناس كيف يتصرفون وكيف يعيشون، فرأينا الناس يهرعون وراء فرويد وغيره ممن ينتسبون لنظرية التحليل النفسى يستلهمونهم الرشد فى فهم النفس الإنسانية التى لاتزال مستغلقة على الفهم- لما فيها من عنصر الغيب- إلى يومنا هذا رغم تعدد مدارس علم النفس المعاصرة، ورغم محاولات النظريات الأحدث عهدًا تجاوز الاختلال فى النظريات الأسبق منها؛ كما رأينا جيلا من الآباء والأمهات يتدافعون بالمناكب جريا وراء دكتور سبوك كما يشيرون إليه باعتزاز فى كل بيت في الولايات المتحدة الأمريكية (واسمه بنيامين سبوك Benjamin† Spock) لتوجيههم إلى كيفية تربية أولادهم وبناتهم مما أسفر فى نهاية المطاف عن ظهور أجيال من الشباب فى تلك المجتمعات استشرى فيها الانحراف نتيجة للتسيب فى المعاملة التى نجمت عن اتباع تعاليمه وتوصياته. . ولو حاولنا تتبع الآثار السلبية التى ترتبت على متابعة عامة الناس فى المجتمعات المعاصرة لنظريات العلوم الاجتماعية لاحتجنا إلى إفرادها بمؤلَّف كامل ، ورغم هذا كله فلابد من الاعتراف بأن هذه العلوم ونظرياتها قد جاءتنا ببعض الخير ولاشك، ولكن الخطير فى الأمر هو أن المجتمعات المعاصرة قد وثقت بصبغة « العلمية» التى التحفت بها هذه العلوم ثقة مطلقة ،فلم تزدها « تلك العلوم » إلا خبالا.

ومكمن الخطر إذن هو فى وضع الثقة في غير موضعها، فحقيقة الأمر - كما سنرى- أن التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها، والافتراضات الأساسية التى بنيت عليها، قد نبتت وتطورت فى اطار تفاعلات وصراعات بين قوى اجتماعية محددة ، فى ظروف تاريخية وجغرافية خاصة ، لم تترك فقط بصماتها المعيبة عليها، وإنما صبغت وجه هذه « العلوم » وشكَّلت معالمها تشكيلا ، على وجه لايمكن قبوله اليوم دون إعادة نظر شاملة- لا فى ضوء الاعتبارات « العلمية » النزيهة المتجردة وحدها، وإنما أيضا فى إطار عقيدة التوحيد والبعث والنشور. . فما الذى نقصده بذلك.

لسوف يتبين لنا فى الفصول التالية كيف أن العلوم الاجتماعية قد تبلورت معالمها المعاصرة فى وقت كانت تلك العلوم أو بداياتها الأولى أسيرة فيه لنتائج الصراع بين الكنيسة والعلم فى أوروبا فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث، والتى انتهت إلى رفض كلمة الدين فى توجيه حياة الناس ،. . . وقد ترتب على ذلك التحول الخطر أن أصبحت النظرة إلى الإنسان نظرة مادية محضة، مقتصرة تماما على شؤون هذه الحياة الدنيا ولا تعرف شيئا عن الآخرة ، ولا تعترف بغير الحواس والملاحظة الخارجية مصدراً لدراسة الإنسان والمجتمع. وهذا لَعَمْرى أمر يمكن فهمه فى ضوء تجاوزات الكنيسة في العصور الوسطى فى ادعاءاتها العلمية المتصلة بالظواهر الطبيعية، وفى اضطهادها لأفذاذ العلماء الذين رفضوا مخالفة ضمائرهم لاخوفا ولاطمعا، فاضطر هؤلاء إلى شن الحرب عليها بكل وسيلة- حتى لو تجاوزوا فى ذلك كل الحدود ! إلى أن انتهى الأمر بانتصار العلم والعلماء، وانزواء الكنيسة ومن نصّبوا أنفسهم رجالا للسماء. . . على ماتزخر بأخباره الكتابات الموثقة حول تاريخ العلم.

ولكن هل يمكن القبول بنتائج تلك المعارك التاريخية بين رجال الدين ورجال العلم الأوربيين فى المجتمعات الإسلامية التى لم تشهد إلا وحدة العلم والوحى (إلى أن أصابها شرر تلك الاتجاهات الأجنبية التى تفصل بين العلم والدين بل وتجعلهما أعدى الأعداء) ؟ إن من الواضح أننا لسنا ملزمين بمتابعة غيرنا فى أخطائهم وفى تجاوزاتهم كما لو كانت تلك التجاوزات قد حدثت عندنا أيضا بزعم أن « العلم » واحد لاوطن له. . بعد أن تبين لنا أن ما وصَلَنا من تلك العلوم الاجتماعية الحديثة له فى الحقيقة وطن نشأ فيه وتأثر بعواصفه وتياراته. . . !

إن التزامنا « العلمى » أولا وقبل كل شئ يحتم علينا أن نعيد النظر بطريقة جذرية فيما دَرَسْناه وندرسّه من هذه العلوم لكى نتبين مواطن الخطأ فى مسلماتها الأساسية ، وفيما بنى على تلك المسلمات من أخطاء ، بدلا من السير- بالقصور الذاتى- فى تقليد مانعرف يقينا أنه يحتاج إلى تصحيح، فالرائد لايكذب أهله. . .

ولكن التزامنا « الاعتقادى » أيضاً يحتم علينا من جهة أخرى أن يكون سعينا

لتحصيل العلم سعيا نزيهـا متجرد لوجه الله بمالك الملك، الذى إليه المرجع والمآب الذى امتن علينا بكتـاب كـريم ضمن حفظه إلى يوم القـيامـة، بيّنه المصطفى بيـانا شافيا فتركنا على المحجّة البـيضاء لايزيغ عنها إلا هالك والعياذ بالله. وهذا الالتزام يملى علينا أن نسـتهدى بهـذا الوحى الكريم فيـما يتـصل بأمور عالم الـغيب الذى لاتدركه حـواسنا، ولاتبلغه عقـولنا، وإن كان يمثل جوهر حـياتنا- لحكمة يعلمـها خالقنا- كما نستهـدى به فى توجيه شؤون حياتنا الفردية والاجتماعـية فيما تختلف فيه الأفـهام ، حتى وإن كانت قادرة على إدراكه فـقط فى المدى القريب المنظور ، ولكنه سبحانه قـد أمرنا فى الوقت ذاته بأن نستخدم حواسنا وعـقولنا فى ملاحظة الظواهر التى تـنتـمى إلى عـالم الشـهـادة الذى أعـدت تلك الحـواس والعـقـول لإدراكه. . وبهذا كله يوجهنا التزامنا الاعتقـادى ألا نقتصر على هذا المصدر الأخير (الحواس والعـقل) واقفين عنده مسـتبعـدين لغيره كـما يفعل غـير المؤمنين ، وإنما يوجهـنا إلى أن نضع الحواس والعـقل فى موضـعهـا الصحيح، كـما يوجـهنا إلى الإفادة من « الوحى » المتمثل فى الكتاب والسنة الصحيـحة فى معرفة ما نجهله من عالم الغـيب، وفي فهم كليات هذا الوجود، بطريقـة متكاملة لاعوج فـيها، دون أدنى ازدراء لشهادة الحس والتجريب فـيما يصلح له التجريب، ودون أدنى تناقض بين الوحى الصـحيح وشـهادة الحـس لأن ربّهمـا ومصـدرهما (الوحى والوجـود المشهود) واحد هو الله جل وعلا.

فليس مطلوبا إذن مـن أى عالم أن يتـجـاهل شهـادة الحـواس ، أو التجـارب الواقـعيـة الصحـيحـة (ذات الصدق الداخـلى والخارجى على مـاهو معـروف في المناقشات حول التصميمات المنهجية) أو أن يعتـرض على شهـادة الحواس بغـير حق بزعم مخالفتها للوحى، وليس مطلوبا من العالم أن يتخلى عن نزاهته العلمية دعما لما يظن أنه « الدين » . . . فـالله عز وجل ليس بحاجـة إلى أن نخالف ضـمائرنا دفاعا عن وحيه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، فهو الله وكفى، وهو الحكيم العليم، الـذى لايعـزب عن علمـه شئ فى الأرض ولا فى الـسـمـاء، وإنما نحن مطالبـون بتحرى الحـقيـقة وبذل الوسع فى ذلك، وإذا صـادفنا مايشـبه أن يكون

تعارضا بين الوحي والتجربة فإن ذلك يدعونا إلى مراجعة طرقنا المنهجية للتثبت من صدقـها التـام أولا ،.ثم إنه إذا تحقق لنا ذلك بما يشـبه اليقين مطالـبون بأن نراجع « فهمنا » للوحى. . فذلك الفهم اجتهاد يَرِدُ عليه الخطأ أو الوهم متابعة للمفسرين الأقدمين من أمثال من ظنوا أن الأرض مبسوطة مسطحة وليست كروية بدلالة آيات كريمات لاتتنافى فى الحـقيقـة إلا مع فهم أولئك المفسـرين الذين هم بشر يصيـبون ويخطئون .

ومما سبق يبدو لنا بوضوح أنه لاتكاد تكون هناك قضية تواجه العلوم الاجتماعية اليوم - خصوصـا فى ديار الإسلام- أَوْلى بالاهتمام من قضيـة التأصيل الإسلامى لتلك العلوم، والكتـاب الذى بين يدى القارئ يمثل محـاولة متواضـعة لاستـجلاء معـالم تلك القضـية فى ضوء الكتـابات التى صدرت حـولها فى السنوات العـشر الماضية، حاولت فيـها قراءة معالم التيارات الرئيسيـة- أو التيار الرئيسى- فى الفكر التأصيـلى، ثم التعبيـر عنه بما ظننت أنه يصفه ويحدد أبعـاده، وبطبيعة الحـال فإنه ليس هنالك من ضمان بألا يتـأثر ما أزعم أنه مجرد تعبير عن «التـيار العام » حول التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعيـة بما يمكن أن يمثل موقفا ضمنيا أرى جدواه ، وبالتالى فإن المـوقف يحتمل اجتهـادات أخرى فى قراءة «التيـار العام » ، وهو أمر ينبغى الترحيب به خصوصا وأننا لازلنا فى بواكيـر عملية التأصيل، مما يحتاج الأمر معه إلى الإثراء بالرؤى الأصيلة، وإلى التفـاعل الصحى للآراء والأفكار اقترابا من الحقيقة، بل إن من الممكن القول بأن أى محاولة للإغلاق المبكر للاجتهادات حول مثل تلك القـضية الحيـوية لايمكن أن تؤدى إلى خير، لأن ذلك لايعنى إلا تأخـير فرص التـفاعل البناء فتـرة من الزمن. . . إلى أن نكتشف فيـما بعد أننا لم نسـتمع بشكل كاف إلى ما يراه الآخـرون من ذوى الأصالة الفكرية إلى أن يضطرنا الواقع إلى ذلك اضطرارا.

وقد جاء الكتاب فى ستة أبواب حاولنا فى أولها رصد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية وتحـديد المعالم التى ارتبطت تلك الحركة العلمية بها،

ثم متابعة التطورات التى مرت بها جهود الباحثين لتحديد المفهوم واختيار المصطلحات التى يرى كل فريق أنها تعبر عن ذلك المفهوم بشكل أصدق.

أما البابان الثانى والثالث فيتعرضان لما أظنه لب القضية وبيت القصيد بالنسبة لقضية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية برمتها، ألا وهى مسألة المنهج العلمى للبحث فى تلك العلوم (وفى غيرها) فالحقيقة أن المبرر الرئيسى للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ليس فى الأصل مطلبا اعتقاديا أو دينيا كما قد يتصور الكثيرون، أقصد أن مبرر التأصيل ليس الغَيْرة والحماس الدينى الذى يدفع المؤمن عاطفيا ووجدانيا إلى سحب اعتقاده على كل شئ، سواء كان ذلك مبرًرا أو غير مبرر.. فكفى بالحب فى نظر هؤلاء مبرراً ، ولكن المبرر الرئيسى للتأصيل الإسلامى « للعلوم » الاجتماعية إنما هو... «إصلاح منهج » قد حاد تاريخيا عن الطريق القويم للبحث عن الحقيقة دون أساس « علمى » لذلك الميل عن الحق، وقد حاولنا فى الفصل الثالث أن نتتبع جذور هذا الانحراف المنهجى تاريخيا ، وأن نبين آثاره على الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية ، بما نأمل معه تعرية أصل هذا الانحراف وكشف آثاره البعيدة المدى علي العلم وعلى المجتمع.

ثم إننا قد انتقلنا فى الباب الثالث لوصف العلاج المنهجى دون التوقف عند مجرد تشخيص الأسباب، فحاولنا أن نبين كيف يمكن الجمع بين الوحى والعقل والحواس كمصادر أو أدوات للمعرفة فى ضوء العلاقة بين التنظير والبحث على وجه لا يتجافى - في واقع الأمر- مع ما يشبه أن يكون اجماعا بين المشتغلين بالعلوم وبالبحث العلمى اليوم، ذلك أننا لانشعر أننا بحاجة إلى أن نعيد اختراع العجلة كما يقولون لكى يكون لنا تميزنا لمجرد التميز، فما دامت علاقة التنظير والبحث على الوجه السائد اليوم فى فلسفة العلم تمثل أفضل مالدينا فى خدمة البحث عن الحقيقة فلا بأس علينا من أن نفيد منها- فالحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أوْلى بها ـ مادامت لا تعارض شرعا ولا تنافى عقلا .

أما الباب الرابع فقد خصصناه برمته لمناقشة قضية منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية تفصيلا، ولمحاولة رسم الخطوط العريضة التى يتبعها الباحث

(المجموعـات البحثية) للقيـام بعملية التأصيل خطوة خـطوة، ثم انتقلنا فى الباب الخامس إلى تطبيق متطلبات هذا المنهج على بعض الكتابات التى قد ينظر إليها على أنها كتابات تأصيلية، وبيان المنازع أو المداخل التى يبدو أن أصحاب تلك الجهود قد ساروا فيها، وذلـك بقصد التعريف بتلك المداخل- مالها وماعليـها. وبيان الحدود التى تقف عندها، وتحديد موضعها من خريطة الأعمال التأصيلية- فى حدودِ ما قد يكون لتصنيفنا ذاته من صدق وصلاحيته.

وأخيرا فإننا آثرنا ألا نترك القضية تعالج فقط على مستوى التنظير البحت، فجئنا فى الباب السادس بمحـاولة مبدئية متـواضعة جدا لتطبيق منهج التـأصيل الإسلامى للعلوم الاجتـماعية علـى مسألة تفسـير المشكلات الفردية والاجـتماعيـة فى ضوء التصور الإسلامى. لنقدم بذلك الفرصة للزملاء الباحثين للاختلاف معنا أو الاتفاق فى وجود مثال محدد يمكن الاختلاف أو الاتفاق حوله على بيّنة.

ولقد تم إعـداد هذا العمل وترتيب أجـزائه على أمل أن يكون مفـيدا لكل من الباحث المتمـرس ولطالب العلم المبتدئ فى آن واحد ، فالباحث المتـمرس يستطيع البدء مـباشـرة بقراءة البـابين الثانى والثـالث قراءة متـأنية قـبل أن يعود إلى بقـية الفصول، أما طالب العلم المبتدئ فيسـتطيع الاستغناء عن قراءة هذين البابين مكتفيا بالملخصات التى ترد فى نهايات كل منهما أو فى التمهيد للباب التالى لهما مباشرة ، والرجوع إلى الأبواب والفصول الأخرى .

أسال الله جل وعلا أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يرزقنا نعمة التوفيق، وأن يغفر لنا أخطاءنا وخطايانا، وأن يتقبل منا أحسن ما نعمل، وأن يرفع شأن أمتنا ويقـيلها من عثراتها، إنه على ذلك قـدير وبالإجابة جدير، وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرياض في الثامن من صفر الخير ١٤١٦ هـ

الموافق ٦ من يوليو ١٩٩٥ م

ابراهيم عبدالرحمن رجب

الباب الأول

فصول تمهيدية

الفصل الأول : لمحـــة تاريخـــية

الفصل الثانى : المفهوم والمصطلح

الفصل الأول

لمحة تاريخية

الفصل الأول
لمحة تاريخية

رغم أن اتجاه التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية قد يبدو لنا أحيانا وكأنه قد كان يعيش معنا ونعيش معه منذ أمد بعيد- حتى إن الكثيرين قد أصبحوا اليوم يستبطئون ظهور نتائجه أو يستعجلون بلوغه غاية منتهاه- فإن هناك ما يشبه الإجماع على أن عمر هذا الاتجاه على الجملة لايعدو أن يكون ما بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة، وهى فترة تعتبر فى حساب العمر الزمنى للإصلاحات الفكرية قصيرة حقا.

ولعل السبب فى ذلك الشعور الذى يساورنا يرجع إلى أن معايشة القضية ومعاناة همومها لم تكن في حقيقة الأمر بالشئ الجديد على الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أو المعنيين بهموم الأمة، كما أن بعض إرهاصات الإصلاح الفكرى المكبرة كانت قد سبقت بوقت طويل ظهور أي كتابات محددة تحت مسمى « التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية » أو غيره « كأسلمة العلوم » ، أو « إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » ، غير أن روافد هذه الإرهاصات لم يكتب لها أن تتجمع مع بعضها لتكوّن ما يشبه هذا التيار المحدد الذي نعايشه اليوم إلا منذ وقت قريب.

فالحق أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية- من ذوي التبصر والنظر- قد تولد لديهم منذ وقت طويل شعور واضح بالتناقض الكبير بين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة التي درسوها والتي يقومون بتدريسها من جانب، وبين التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع والوجود ومايترتب على ذلك التصور من فهم للعلاقات والنظم الاجتماعية من جانب آخر.

ولكن الواقع الأليم لعجز الأمة وتخلفها مقارنا بأحوال الدول الأخرى المتقدمة صناعيا، وما خلفته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع فى وجدان الأمة ومن شعور عام بالهزيمة بالنظر للذات، وانبهار بالانتصارات العلمية والتكنولوجية« الحديثة » بالنظر للآخر، كل هذا قد نتج عنه اضطرار المشتغلين

بالعلوم الاجتماعية إلي التسليم بالأمر الواقع فى تلك العلوم وتقبُّله على مضض، كما أن ضغط الواقع المؤلم على أنفسهم قد حال دون بلورتهم لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة (المتأثر بالظروف التاريخية للمجتمعات الغربية) وبين مايشير إليه التصور الإسلامى بالنسبة لمحتوى تلك العلوم ،وبالنسبة للطريق الذي ينبغي أن تسير فيه.

ولكن عوامل عديدة قد تجمعت وتقاربت منذ منتصف هذا القرن فتضافرت -بتقدير الله- على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا، وكان من بين هذه العوامل ما يتصل بتطورات الأوضاع فى الدول الإسلامية ذاتها (التخلص من الاستعمار والحصول على الاستقلال السياسي لكثير من الدول الإسلامية - وظهور الفشل الذريع للنظم السياسية والاقتصادية الحديثة المستوردة- والشعور بوطأة التبعية للدول المسماة بالعظمى وآثارها- ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية. . .)، كما كان منها ما يتصل بأوضاع الحياة فى الدول المتقدمة صناعيا (التقلبات الاقتصادية والسياسية العنيفة- وظهور الآثار المدمرة للتصنيع على البيئة والإنسان- والتنمية الاقتصادية الانتهازية وما ترتب عليها من سوء التوزيع ومشكلات الفقر المزمن- وانتشار الجريمة والعنف ، والتفكك الأسرى ، والاضطرابات النفسية)، وكان منها ما يتصل بالاكتشافات العلمية الرائعة (نظرية النسبية- نظرية الكم- مبدأ عدم التيقن- تطورات علوم الأعصاب الحديثة- فلسفة العلم الجديدة) التي أظهرت خطأ ـ بل خطيئة- النزعات المادية المجدبة التي سادت العلوم وفلسفتها منذ القرن التاسع عشر- تلك الاكتشافات التي اقتضت إعادة نظر جذرية فى الطريقة التي يرى بها العالِم العالَم، كما اقتضت إعادة نظر جذرية في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة.

ولقد نشأ عن تفاعل هذه العوامل جميعها، وعن بدء تشرُّبها في الوجدان المسلم، شعور بضرورة المراجعة الجذرية للمواقف الانهزامية والدفاعية التي أملتها معايشة الواقع المر الذى عايشه المسلمون علي مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر، كما ترتب عليها التخفف من وطأة الشعور بانعدام الحيلة الذي ساد ردحا

من الزمن فـشلّ القدرات الابتكارية لدى أبناء الأمـة وقادتهـا المثقـفين، ولعل من الأمـور ذات الدلالة الخـاصة فـى هذا الصدد أن ذلـك الشعـور المجـدّد بالهـوية الإسلاميـة، وتلك الرغبة العارمة فى إزاحـة كابوس التخلف ، من خلال التـركيز على إصلاح الفكر والمنهج فـيما أصبح يعرف بأسلمـة المعرفة ، قد كان أكـثر حدة لدى طلائع من أبناء الأمـة المثقـفين الذين كـانوا يدْرسون أو يدرّسـون في الدول المتـقدمة صـناعيـا، مما جعلهم في مـوقع التّماسّ أو الاحـتكاك بين الحضـارتين، فأعطاهم بصراً واضحا ومـتعادلا بواقع الحال دون ما انهزامية لامـبرر لها أو انبهار لامعـنى له، وقد انبـثق عن هذا كله تيار فكرى مـحدد المعـالم ظهر في عـدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسـات التي أعطت القضية بعدا جـديدا وانطلاقة جديدة على الوجه الـذي نراه ونعايشه اليـوم في إطار حركـة التأصيل الإسـلامي للعلوم الاجتماعية.

ورغم أن الأمة لم تعـدم في أي وقت من الأوقات - بفـضل الله - أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصر ثـاقب ورؤية واضحة مستقيمـة. . . يدركون الحاجة إلي تصحيح المنـهج وإصلاح الفكر فى نطاق العلوم الاجتمـاعية من أمثال مـحمد قطب ومـالك بن نبى وغـيرهم . . . إلا أن مـعظم هؤلاء قـد جاءوا أفـذاذا غيـر مجـتمعين على تـيار واحد في أغلب الأحـوال، كما أنهم لم يعنـوا بإنشاء بناءات مؤسسية مـحددة تستطيع أن تستوعب رؤاهم العلمية وأن تخـرجها إلي حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم،كما أن توجههم قد كان إلى العامة بدلا من التوجه المحـدد إلى المتخصصين للعـمل معا على إصلاح الفكر والمنهج ممـا استنفد طاقات كـان يمكن أن توجه بشكل أكثـر فاعلية إلى بنـاء القواعد العلمـية والفكرية والمنهجية التى لا يصلح بدونها إصلاح.

فـإذا رجعنا إلى قـضيـة تحديد نقطة الـبدء لحـركة التـأصيل الإسـلامي للعلوم الاجتـماعية كـأحد أوجه حركـة أسلمة المعرفة أو أسلمـة العلوم بصفة عامـة فإن بوسعنا أن نشير هنا إلى عدد من التطورات الهامـة التي يمكن اعتبار أي واحدة منها بمثابة نقطة الانطلاق في التأريخ لهذه الحركة ألا وهى:

١- **تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين** بالولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م، تلك الجمعية التي جدّت في البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة، كما قادت الجهود الرائدة التى بذلت في هذا الاتجاه والتي ظهرت ثمارها في التطورات التالية.

٢- **انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية** فى مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبدالعزيز بجدة) عام ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ والذى حضره رهط كبير من قيادات التعليم العام والعالى فى مختلف دول العالم الإسلامى ، والذي تضمنت بحوثه ومناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها، ثم انتهت مداولاته إلى الدعوة وبصورة واضحة تماما إلى معالجة هذه العلوم (وغيرها) من « وجهة النظر الإسلامية » (الفاروقي ونصيف، ١٩٨٤).

٣- **انعقاد الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي** في لوجانو بسويسرا عام ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م والتي انتهت إلى الدعوة لإنشاء « المعهد العالمي للفكر الإسلامى » لقيادة جهود « إسلامية المعرفة » التي كانت قد تبلورت أبعادها الرئيسية خلال مداولات الندوة، حيث كان هناك اتفاق كبير فى الرؤية بين المشاركين من كبار القيادات الفكرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامى على أهمية تلك الجهود وعلى أصالة فكرة إسلامية المعرفة.

٤- **إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي** في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، حيث تأسس المعهد قانونا وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا فى عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، والذي تولي منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي.

٥- اللقاء العالمي الثاني الذي عرف « **بندوة إسلامية المعرفة** » فى إسلام آباد- باكستان عام ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م والذي أسفرت بحوثه ومداولاته عن الاتفاق علي « خطة العمل » التي نشرت في كتيب هام باللغة الانجليزية بعنوان « أسلمة المعرفة » (Al-Faruqi,1982) .

٦- نشر الترجمة العربية لمقال «أسلمة المعرفة» للدكتور إسماعيل الفاروقي (والذي كان أحد البحوث المقدمة لمؤتمر إسلام آباد) في مجلة المسلم المعاصر عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م (الفاروقي، ١٩٨٢) والذي كان له صداه الواسع لدى الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي، لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في البصيرة ، شعر معه أولئك المتخصصون أن هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم ، وعما كانوا يتشوفون للتوصل إليه على مدار السنين.

٧- نشر كتاب «**إسلامية المعرفة: المبادئ العامة- خطة العمل - الإنجازات**» الذي كان الدكتور اسماعيل الفاروقي يرحمه الله قد أعد مادته وقام بتحريرها باللغة الإنجليزية، ثم أعاد د. عبدالحميد أبو سليمان تحرير الكتاب مع إضافات عديدة باللغة العربية فى عام ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م، والذي اعتبره البعض بمثابة دستور للعمل منذ ذلك الوقت.

ومن الواضح أن عام ١٤٠١/١٤٠٢هـ الموافق ١٩٨١ - ١٩٨٢م يبدو كواسطة العقد بين هذه المعالم البارزة على طريق جهود أسلمة المعرفة بصفة عامة وأسلمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة، مما يمكن معه **اعتبار بداية القرن الهجري الخامس عشر (بداية العقد التاسع الميلادي) بمثابة التاريخ الحقيقي لبدء هذه الحركة في صورتها الناضجة** من حيث وضوح أبعادها وبدء انتشارها على نطاق واسع.

ولقد توازى مع هذه التطورات في الوقت ذاته وفى مختلف أرجاء العالم الإسلامي شعور **الجامعات الإسلامية التي تضم كليات للعلوم الاجتماعية أو أقساما لفروعها** بأنه ليس من المقبول أن يتم في إطار تلك الكليات والأقسام نقل نظريات العلوم الاجتماعية- المنطلقة في جملتها من تصورات مادية أو إلحادية صارخة- وتدريسها لطلابها دون إخضاعها للتمحيص والنقد الصارم ، خصوصا وأن الهدف من إنشاء تلك الكليات والأقسام فى جامعات إسلامية كان إصلاح توجهات تلك التخصصات ، فبدأت تلك الجامعات في ذلك الوقت بجهود نشطة لتنقية المواد والمراجع التي تدرّس فيها مما يخالف التصور الإسلامي مخالفة واضحة، ثم انتهت

إلى تبني سياسات واضحة تستهدف بذل جهود مؤسسية منظمة لتحقيق « التأصيل الإسلامي » للعلوم الاجتماعية وهو اصطلاح تم صكه فى تلك الجامعات- وخصوصا في جامة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، بالمملكة العربية السعودية - كبديل عن اصطلاحات الأسلمة أو الإسلامية ، تأكيدا على العودة إلي الأصول وتخفيفا لما قد يُتوهم من اهتمام زائد وغير مبرّر بالاعتماد على المصادر الغربية.

ثم إن المعهد العالمى للفكر الإسلامي واتحاد الجامعات الإسلامية، والجامعات الأعضاء فيه وخصوصا جامعة الأزهر وجامعة الإمام قد اهتموا بتنظيم عدد من المؤتمرات والندوات وقاموا بطباعة عدد من الكتب والبحوث والمقالات التي أسهمت في إيصال الفكرة إلى أعداد أوسع وأوسع من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية بفضل الله.

أما مجلة المسلم المعاصر فقد قامت أيضا بدور رائد فى نشر المقالات والبحوث التي تخدم قضية التأصيل الإسلامي للعلوم وبخاصة الاجتماعية منها باللغة العربية. كما قامت المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية فى الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الدور باللغة الانجليزية، مما أدى فى النهاية إلى تبني القضية من جانب أعداد لا حصر لها من الأفراد المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في كل الجامعات العربية وفي غيرها من جامعات الدول الإسلامية تقريبا حتى تلك الجامعات التي لم تتبن الفكرة بشكل مؤسسى بعد.

تعقيب :

فى ضوء هذه العجالة فإنه قد يكون من المفيد أن نتذكر مايلى :

١- أن الشعور بوجود تناقض جوهري بين الأسس والمسلّمات التي قامت عليها دعائم العلوم الاجتماعية الحديثة وبين الأسس والمسلّمات التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع لم يكن وليد اليوم أو الأمس القريب ، ذلك أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين قد كانوا دائما

وأبدًا يشعرون بوجود هذا التناقض منذ البدايات الأولى لتبنى هذه العلوم الحديثة في مختلف بلدان العالم الإسلامي .

٢- أن درجة الشعور بالمشكلة ، والأمل في التوصُّل إلى حل مُرْضٍ لهما قد اختلفت من شخص إلى آخر ومن فترة إلى أخرى ، ولكن المتخصصين فى العلوم الاجتماعية من المسلمين لم يعدموا في أي وقت أن يجدوا بين صفوفهم من يبذلون قصاري جهودهم ـ بحسب المرحلة - لمحاولة مواجهة المشكلة ، ولكن هذه الجهود قد جاءت في الماضي فردية في الغالب ، كما أنها كانت في معظم الأحيان مشوبة بالحذر الشديد تخوفا من مخالفة « الأصول العلمية » المتعارف عليها في محيط تلك العلوم « الحديثة » . . خصوصاً وأن هذه العلوم قد جاءتنا واعدة بتحقيق الاصلاح والتجديد من خلال « تطبيق العلم »، فتعلقت بها آمال الكثيرين من الراغبين في الإصلاح .

٣- أن التقدم الهائل في محيط العلوم الطبيعية منذ مطالع القرن العشرين ، ثم التقلبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها الدول المتقدمة صناعيا حول منتصف هذا القرن ، ثم ماانعكس منها من تطورات على العالم الإسلامي . . . كل هذه الأحداث قد أدت إلى إزالة الكثير من القيود والتحفظات التي كانت قد كبّلت العقل المسلم في الماضي ، وفتحت الباب واسعا أمام عملية إعادة نظر شاملة في المسلمات الوجودية «الأنطولوجية» والمعرفية « الإبستمولوجية » والمنهجية « الميثودولوجية » التي جاءتنا ضمن تراث العلم الحديث عامة والعلوم الاجتماعية خاصة .

٤- أنه قد ترتب على عملية المراجعة الجذرية الواثقة تلك بزوغ فجر فكرة « أسلمة المعرفة » وأسلمة العلوم الاجتماعية باعتبارها تمثل الاستجابة الأصيلة والحل الناجع الإيجابي لأزمة العلوم الاجتماعية من خلال التكامل البنّاء بين الوحي والعقل والحواس كمصادر للمعرفة في العلوم الاجتماعية.

٥- وفي إطار ماسبق يتضح لنا بجلاء أن ماذكرناه في الصفحات السابقة من أسماء الأشخاص والمؤسسات والمناسبات عند التأريخ القريب لحركة التأصيل الإسلامي

للعلوم الاجتماعية إنما يشير في الحقيقة فقط إلى الطور الأخير من أطوار البحث عن حل يعيد التوافق بين بحوث العلوم الاجتماعية وبين التصور الإسلامي، وذلك إذ يشير إلى جهود رواد من طلائع الأمة في العقدين الماضيين أراد الله أن يتواجدوا على الثغور عندما آن أوان لبخير ، ومعني ذلك أن هؤلاء إنما هم « طلائع » بمعنى الكلمة لا يزيد ولا ينقص ، أما معركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومهام البناء فإنها تبقي دون شك مسؤولية « جيوش » المتخصصين في العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي كله بعد أن أضحي طريق الإصلاح واضحا جليا بفضل الله ثم بفضل جهود أولئك الرواد .

٦- والنتيجة الأولى التي تترتب على ذلك أنه يكون من الخطأ الشديد النظر إلى قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنها مجرد نظرية ضمن ما تغص به العلوم الاجتماعية من نظريات ، أو على أنها « موضة » علمية من الموضات ، أو على أنها مجرد اتجاه معين من الاتجاهات يتبناها عد محدود من الأفراد العلميين أو الهيئات ، ولكن النظر الصحيح يتمثل في أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو حصاد الخير لغراس الكثيرين على مدار السنين الطوال ـ العجاف منها والسمان ـ من جهود مخلصة بذلها أولئك المشتغلون بالعلوم الاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي « أى في مختلف أرجاء العالم كله في واقع الأمر» وليس حصيلة لاجتهاد أبناء العروبة أو الناطقين بالعربية وحدهم .

٧- والنتيجة الثانية التي تترتب على ذلك هي أن الأجيال الحالية من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية يتحملون أمام الله ثم أمام ضمائرهم العلمية مسؤولية النهوض باستكمال العمل ـ بل أقول بدء العمل ـ لجعل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية حقيقة واقعة ، بل إنه ليس من المبالغة القول بأن المسؤولية أيضا وبنفس القدر تنتظر طلاب الجامعات الحاليين الذين انخرطوا في سلك دراسة تخصصات العلوم الاجتماعية سواء على مستوى الدرجة الجامعية الأولى

أو على مستوى الدراسات العليا ، فلابد أن يكون واضحا أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ كما سنرى في الصفحات التالية ـ ليس مشروعا خيريا اختياريا يكفي فيه التأييد المعنوي والدعاء للقائمين عليه بخير ، ولكنه في الحقيقة مشروع بناء ـ أو إعادة بناء ـ لصرح علمي كبير تقام فيه هذه العلوم على أسس منهجية سليمة وأصيلة تجمع بين هدى السماء وبين جد البشر واجتهادهم في خدمة الأمة وتطوير أبنيتها ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وتلك أمور تتطلب لعمري تضافر الجهود وتواصلها بين الأجيال لتؤتي أُكلها الطيبة في كل حين بإذن ربها .

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

لقـد مرت المنـاقشـات والكتـابات حول مـفـهوم الـتأصـيل الإسـلامى للعلوم الاجتماعـية وما ارتبط بذلك المفهوم من مصـطلحات بثلاث مراحل متمـايزه نسبيا وإن تداخلت فـيما بينـها، بدءا من مرحلـة التعدد والتـنوع الشديد، وانتـقالا إلى مرحلة ثنائية التـوجه، وانتهاء بمرحلة التبادل والتـقارب. . . حيث اتسمت **المرحلة الأولى** منها بالعمومية في صياغة المفهوم وفي التعريف به، وارتبط بهذا تعدد شديد في الاصطلاحـات التي أطلقـت على ذلك المفـهـوم (أو تلك المفـاهيم)، أمـا في **المرحلة الثانية** فقـد بدأ يتبلور رأيـان محددان فى تنـاول القضيـة ارتبط كل منهـما بمفهوم ومصطلح مختلف، أقصـد بذلك رأيَ من التزموا استخدام اصطلاح أسلمة العلوم الاجـتماعـية، ورأيَ من التـزموا باسـتخـدام اصطلاح التأصيـل الإسلامى للعلوم الاجتماعية (بمعنى خاص مخالف للاستخدام الشائع اليوم)، أما في **المرحلة الثالثة** والأخيرة فإننا نستطيع أن نلاحظ تقاربا جديدا في الرأي، ونوعا من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام الاصطلاح، على ما نوضحه بعد قليل.

المرحلة الأولى: عمومية الصياغات وتعدد المصطلحات

لقـد اتسـمت الكتـابات الأولى حول الحـاجـة إلى الإصـلاح المنهـجي للعلوم الاجتـماعيـة، وحول ضرورة إعادة صـياغتـها من وجهـة إسلاميـة- اتسمت تلك الكتابات بالعمومـية والتركيز على الأهداف أكثر منها على تحـديد المنهج وتوصيفه، ويبدو هذا أمرا طبيعيا ومتـوقعا في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القـضية ذاتها، وعرض مـبرراتها، وبيان الخطوط العامـة للحل المنشود على وجه الإجمال.

ولقد ارتبط « بالاستجابة العامة » للفكرة عند الكـثيرين ظهور اجتهادات فردية شديدة الـتعدد فـيمـا يتصل بالمضـمون (أو المفـهوم). . فكمـا سبق أن أشـرنا فإن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منذ وقت طـويل بحاجة العلـوم الاجتماعيـة إلى

من نوع الإصلاح الذي يقوم على أساس من التصـور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهـد فى هذا السبيل شعورا طبيعـيا بملكيته لفكرة الأسلمة أو التـأصيل التي لم تبـد غريبة عن أي واحـد منهم، ولعل هذا أن يكون أقوى شهادة على أصالة الفكرة، وعلى عمق جذورها في نفوس وعقول المشتغلين بالعلوم الاجتـماعـية من المسلمين، ولكن هذا قد ترتـب عليه من جهـة أخرى أن بعض تلك الاجتـهادات قد جـاء بالفعل مرتـبطا إلى حد كبـير « بالدعوة العـامة » للأسلمة، ولكن بعـضها الآخر قـد جاء متأثرًا بخلفـيات أصحابها ومـشاربهم على اختلافها وتنوعـها ، ومرتبطا بدرجة كمال وعيهم بالقضيـة أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يبتعد عنها.

ومن هنا فقد رأينا كل مشارك بجهـد في هذه المرحلة يقدم « تصوره » للمفهوم الذي يدافع عنه بقوة الاقـتناع، بل ويحاول أن ينحت لنفسه اصطلاحـا يظنه أقرب للتعبير عن هذا التصـور، فوجدنا إلي جـوار اصطلاح أسلمة العلوم الاجـتماعـية (الذي كان أسبقها في الوجود) اصطلاحـات أخرى مثل التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتـماعية، وإعـادة صياغة العلوم الاجـتماعـية من وجهة إسـلامية، والتوجـيه الإسـلامي للعلوم الاجتـماعـية، وإسـلاميـة العلوم الاجـتمـاعيـة، وبناء العلوم الاجتـماعـية عـلى منهج الإسلام، وتأسـيس العلوم الاجتـماعـية علـى الأصول الإسلامـية. . . الخ. حتى أن الكثيـرين قد بدءوا يضيـقون ذرعا بهذا التـعدد في المصطلحـات وفي التصـورات الضمنيـة التي وراء كل منها، ورأوا فـيه توقفـا عند اللفظيات والعمـوميات دون تحقيق أي تقدم حقـيقي في فهمنا للقضيـة الأساسية، ودون أي تراكم يذكر للجهود العلمية التي تبـذل في بحثها، وظل الأمر كذلك إلى أن بدأت الجهود التـأصيلية تتجه صوب بحث الجـوانب المنهجية التفصـيلية، حيث أسفرت المناقـشات التي دارت حول تلك المسائل ذات الطبيـعة المحددة عن شئ من التضـييق لنطاق الخلافات، وعن ظهـور اتجاهات محـددة في النظر للمفهوم، كـما أسفـرت بعد ذلك عن ظهـور تقارب في اختـيار المصطلح كمـا سنرى في المراحل التالية.

المرحلة الثانية: رأيان فى تناول القضية :

بدأ يتبلور في هـذه المرحلة رأيان واضحان فـي تناول القضيـة، وقد استـخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاحا بعينه ليكون عَلَمًا على اتجاههم، وهما اصطلاح الأسلمة (أو الإسلامـية) واصطلاح التأصيل الإسلامي (أو التوجـيه الإسلامي). والحق أنه قد يكون باستطاعتنـا تفسير الاختلافات بين الفريقين في ضـوء اعتبارات تاريخيـة أو جغـرافية بعـينها- ولكننا فى الوقت ذاته ندرك الآن أيضـا أن للقضـية أبعادها النظرية والمنهجـية. . فمن الممكن أن نلاحظ أن لفظ الأسلمة مثـلا قد كان أسبق إلى الظهور تاريخـيا، وأنه قد شاع استخدامـه على نطاق واسع بين المهتمين بالقضيـة في دول غير إسلامـية كالولايات المتحـدة الأمريكية، أو دول غيـر عربية كباكستان (التي تبنت برنامجا طموحا« لأسلمة » كل جوانب الحياة فيها)، فى حين أن اصطلاح التـأصـيل- من جـهة أخـرى قـد ظهـر في فـترة لاحـقـة في الدول الإسلامـية والعربيـة منها خـصوصا وهكذا. . ولكن لايـبدو أن هذه الاعـتبارات التاريخية أو الجغرافية كافية وحدها لتفسير الخلاف الذي ظهر بين أصحاب الرأيين، مما يوجهنا للبحث عن الأبعاد التصورية التي يبدو أنها كانت تكمن وراءه.

إن من المعلوم أن هناك اتفـاقـا يشـبه الإجـمـاع بين المهتـمين بإصـلاح العلوم الاجتماعـية وبزيادة فاعليتها من خـلال إعادة صياغتها فى ضـوء التصور الإسلامى على أمور ثلاثة **على وجه الإجمال** وهى:

١- أن مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها، والمسلمات الأساسية التى تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة، تتضـمن كثيرا مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامى الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود.

٢- أنه قد ترتب على هذا القصور والاختلال الإبسـتمولوجي (المعرفي) عجز تلك العلوم ـ أو على الأقل قصورها حتى الآن ـ عن التوصل إلـى تفسيرات مُرضية للسلوك الفردي أو للظواهـر الاجتماعـية لا فى المجتمـعات الإسلاميـة وحدها وإنما في غيرها من المجتمعات كذلك.

٣- أن هنا حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الإسلامي.

أما فيما وراء هذا الاتفاق العام فإن المناقشات في هذه المرحلة قد أسفرت عن وجود بعض بعض الاختلاف حول نقطة البدء في الإصلاح المنهجي المنشود، حيث بدأ يظهر نوع من التمايز بين نظرتين مختلفتين أو توجهين لايصل اختلافهما إلى مستوي تكوين مدرستين محددتين (وذلك بالنظر للاتفاق العام على الأساسيات على الوجه المبين أعلاه).

(١) التوجه الأول : وقد فضل أصحابه استخدام اصطلاحات « أسلمة العلوم الاجتماعية » أو « إسلامية العلوم الاجتماعية » للدلالة على المهمة المتفق إجمالا عليها من الجميع- ألا وهى صبغ العلوم الاجتماعية بالصبغة الإسلامية الصحيحة- والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الحديثة ، الذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل أصلا في تصحيح مسار هذه « العلوم الاجتماعية »، وذلك من خلال نقدها نقداً صارما في ضوء التصور الإسلامي، واستبعاد مالايصمد منها للنقد، واستبداله بما يصح في ضوء الكتاب والسنة، مع استكمال ما هو صحيح منها، أكثر من أن تكون المهمة هي « إنشاء » أو ابتكار فروع جديدة من العلوم الشرعية تختص بدراسة الظواهر الاجتماعية،. . . ولايرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاضة في استخدام ألفاظ قوية في دلالتها كالأسلمة للتعبير عن هذا المعني، إذ أن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربية أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات معادية لعقيدة التوحيد.

(٢) التوجه الثانى : ويفضل أصحابه استخدام اصطلاحات « التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية» أو « التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية »،. . . ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغى أن تكون هى البدء من الكتاب والسنة، ومن المصادر الإسلامية المنطلقة منها، مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم

الاجتماعية الحديثة ، التي لا يرون فيها خيرا بسبب ما بنيت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد للوحي كمصدر للمعرفة، وبسبب ما شاع فيها من معاداة للدين، . . . وينعكس هذا على تعريفهم للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية بأنه « إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم على ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لايتعارض مع تلك الأسس »، ولايرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح «الأسلمة» وهم يعيشون فى مجتمعات مسلمة بطبيعتها بعضها يطبق الشريعة الإسلامية في كل شؤون الحياة- حتى ولو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة العامة للناس.

ولايسع المنصف إلا التسليم بأن العلوم الاجتماعية الحديثة وإن اشتملت على الكثير مما يُعترض عليه بشدة، إلا أنها فى الوقت ذاته تتضمن الكثير مما يمكن أن يستفاد به وخصوصا في الجوانب التالية:

١- ما ليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات الأُنطولوجية (المتصلة بالنظر للوجود والكون) أو المسلمات الإبستمولوجية (المتصلة بالنظرة للمعرفة ومصادرها) المرفوضة إسلاميا ، ومثالها ما يتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر، أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي (في جوانبها الإجرائية). . وهكذا مما يمكن الاستفادة فيه بجهود رجال العلوم الاجتماعية الحديثة مع شئ من التعديل المحدود.

٢- ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات الأنطولوجية والإبستمولوجية، ولكنه ليس تعلق تعارض أو تناقض مع المنظور الإسلامى، وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعاداً لبعض الجوانب، التي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامى، دون أي حاجة إلى تدميرها أو إنكارها بالكلية ، وتلك هى الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمى للبحث في العلوم الاجتماعية عن طريق إضافة الوحي كمصدر للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل

الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والإمـبيريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها.

ولا يمكن والحـال كذلك أن نلقي وراءنا ظـهريا بكل مـا أسفـرت عنه جهـود جيوش العلماء والباحثين علي مدى السنين فى إطار هذه العلوم الاجتماعية الحديثة بكل مانتج عنها من خير أو ما بها من وهن، تخوفا من أن يتسرب إلينا مافى بعض تلك النتـائج من أخطاء، فنكون كـمن يرمي بالطفل ضـمن مـاء الاغتـسـال كمـا يقـولون. ولكن هذا يرتب علينا بالضـرورة مسؤوليـة كبـرى ، تتمـثل في الوعي بالمسلمات التي تكمن حـتى وراء أكثر المفاهيم براءة فى الظاهر، تحـسبا من الوقوع فى إسـار الفئـات الفكرية الغربيـة عن المنظور الإسـلامي والشائعـة في إطار تلك العلوم، وهذا أمر لابد من النهوض بتبعاته بقوة وثقة في الله سبحانه وتعالى، ذلك أن التخـوف والتقـوقع والتردد لايمكن أن تأتي بشئ إيجـابي أو ابتكاري يعين على الحيـاة ، بل إن ذلك قد يكون فى الحقيـقة أكبـر معوق للنماء والتـقدم، والموقف يتطلب إقـدامـا وعـمـلا إيجـابيا في ظـل وعي صادق واثـق يؤمَنُ معـه التـهـور والزلل. . . فإذا أضفنا إلى ذلك إمكانية التصـحيح- الذاتى التي يقوم عليها العلم الحديث بطبيعـته فإنه يتبين لنا أن أي ابتعاد عن الجادة أو وقـوع في الأخطاء نتيجة العمل العلمي الإيجابي يمكن من خـلال النقد والتمحيص الذي يقـوم به الباحثون الآخرون معالجته وتصحيحه ولو بعد حين.

المرحلة الثالثة التبادل والتقارب

يبدو أننا قـد وصلنا اليوم إلى مرحلة يوشك أن يتـحقق فيهـا ما يشبه الإجـماع حول الاصطلاح والمـفهوم- على وجـه يتضـمن شيئـا من التكامل بين التـوجهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة التالية:

(١) لقد أصبح اصطلاح التأصيل الإسلامى للعلوم الاجـتماعية الذى كان يفضله أصحاب الـتوجه الثانى يحظى بقـبـول غالبـية المهـتمين بالقضيـة فى الكتابات المنشورة باللغـة العربية، مع اعـتبار ذلك الاصطـلاح فى الوقـت ذاته مـرادفا لاصطلاح Islamization of the Social Sciences فى الكتابات الأجنبية.

(٢) ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح . . «التـأصيل الإسلامي للعلوم الاجتمـاعية» قد أصبح اليـوم يستخدم على نطاق واسع بدلالة «المفهـوم» الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة العلوم الاجـتماعية)، بمعنى أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفـهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار «العلوم الاجـتماعية» القائمـة أكثر من أن يكون إنشـاء فروع جديدة من العلوم الشـرعية «التـقليدية» تكون مختصـة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضـوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقـليديا على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيـزها على الدراسة الواقعـية الميدانيـة. مما يجعل استـخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية- التي أثبتت الأيـام كفاءتها الكبرى فى الوصول إلى الأحكام التكليـفيـة- غـير مـلائم للقـيام بتـلك المهام الجـديدة - اللهم إلا بإعـادة نظر وإضافات كثيرة.

وعلى العكس من ذلك فـإن استكمـال النقص فى مناهج العلوم الاجـتمـاعيـة الحالية أو استبدال بعض مكوناتهـا يبدو أقرب منا لأكثير من تطوير مناهج العلوم الشرعية من حـيث قدرته على الاضطلاع بهذه المهمة الجـديدة وأكثر يسراً، وذلك مع إدراك كامل بأن هذا لا يعنى بأي حـال إضفاء نوع من الأفـضلية أو الأسبقـية للعلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها من حـيث «توجيه» نتائج العلوم الاجتماعية، كمـا أنه لا يعني استخدام نتـائج الدراسة الإمبـيريقية للواقع الاجـتماعى كمـصدر معياري للتوجيه المجتمعي أو حكماً على مسيرة الحياة الاجتماعية، فذلك أمر يتنافى أصلا مع التصور الإسلامى للإنسـان والمجتمع والوجـود الذي هو محور الجهود التأصيلية.

هذا هو الموقف كما يبدو لمن يتابع جهود التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية اليوم، ولايعنى هذا أن ما أشرنا إليه من تقارب فى الرأى ووحدة نسبية فى المفهوم والمصطلح يمثل خـاتمة المطاف للاجـتهـادات فى هذا المجال (بالنسـبة للمـفهـوم أو المصطلح) أو غيره، بل إن الأولى أن تبقى آفاقنا مفتـوحة دائما لتتسع لكل اجتهاد أصيل ورأى سديد.

تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية :

لقد تعددت محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامى للعلوم بصفة عامة أو للعلوم الاجتماعية بصفة خاصة ، ولكن معظم التعريفات قد تأثر بشكل واضح بالتعريف المبدئى الذى كان قد قدمه د. إسماعيل الفاروقى يرحمه الله «لأسلمة المعرفة» ، ولعل من المفيد هنا أن نستعرض بعض هذه المحاولات المختلفة التى تعكس التوجهات التى أشرنا إليها آنفا، قبل أن ننتهى إلى محاولة أخيرة للتعريف استخلاصا لما هو متفق عليه بين مضامين تلك التعريفات، وتعبيراً عن التقارب الأخير بين التصورات المتعددة.

لقد قام الدكتور الفاروقى يرحمه الله بتعريف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها «إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها. أى إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر فى استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام» (الفاروقى، ١٩٨٦م: ٥٤) وقد بين الفاروقى أن تحقيق تلك الأهداف يمكن أن يتم من خلال:

١- فهم واستيعاب العلوم الحديثة فى أرقى حالات تطورها والتمكن منها، وتحليل واقع تلك العلوم نقديا لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

٢- فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة فى مختلف العصور، وتقدير جوانب القوة والضعف فيه، فى ضوء حاجة المسلمين فى الوقت الحاضر، وفى ضوء متطلبات المعرفة الحديثة.

٣- القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع بين معطيات التراث الإسلامى ونتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا (الفاروقى، ١٩٨٢: ١٧-٢١).

ولقد حاول محمد رفقى عيسى أيضاً تحديد مفهوم أسلمة المعرفة فذكر أنها «.. اشتقاق الأسس الشرعية، والاستفادة مما توصل إليه علماء الغرب من نتائج مادية

تساهم فى عمارة الأرض، وقيام الإنسان بوظيفته المرتضاة له دينا، وتوجيه هذه النتائج فى سبيل تحقيق الغاية من هذا الوجود» (عيسى، ١٩٨٦م، ص٣٣-٣٤).

أما عماد الدين خليل (١٩٩٠م: ص٨-١١) فقد عرف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها تعنى: «ممارسة النشاط المعرفى كشفاً، وتجميعا، وتركيباً، وتوصيلاً، ونشرا، من زاوية التصور الإسلامى للكون والحياة والإنسان»، ثم بين أن مقصوده من النشاط المعرفى هو «.. تسليط العقل البشرى- أو بعبارة أدق القدرات العقلية البشرية- على الظواهر المادية والحيوية والروحية والإنسانية فى مدى الكون والعالم والحياة»، كما أوضح أن «المعرفة» إنما هى مجرد وجه آخر من وجوه حياة الإنسان التى ينبغى أن توجه إسلامياً»... وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بكافة أنشطتها وصيغها إسلامية التوجه، إسلامية الممارسة، إسلامية المفردات.. إن إسلامية المعرفة ها هنا لاتعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية، وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعنى قبل هذا وبعده احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظرى والتطبيقى معاً من أجل جعلها تتحقق فى دائرة القناعات الإيمانية وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة».

وقد فضل أحد الأقسام العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية استخدام تعبير «تأصيل العلوم إسلامياً » على تعبير أسلمة العلوم وعرفه بأنه: «جعل جميع العلوم التى تدرس فى العالم عامة ـ وفى العالم العربى والإسلامى خاصة ـ منطلقة ومنبثقة من أصول الإسلام ومفاهيمه العقائدية المبثوثة فى القرآن والسنة والمحددة لمفاهيم: الألوهية والإنسان والكون والحياة، والعلاقة بين كل منها، ورفض إقامة العلوم على أصول ومفاهيم تتعارض مع العقيدة الإسلامية ومقتضياتها» مركز البحوث، ١٩٨٧م، ص٣٤).

كما قامت اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامى بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتعريف «التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية» على أنه:

«تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها فى الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها

ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض فى تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعنى ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية فى إطار العلوم الشرعية وإنما المهم ألا تتعارض معها. ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أى تقدم علمى وتطور منهجى لا يناقض المنهج الإسلامى على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم وحث عليه».

وقد رأت اللجنة أن هذا يمكن تحقيقه من خلال العناصر التالية:

١ـ وضع تصور إسلامى متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة بحيث يمثل الإطار الفكرى العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة فى مجال العلوم الاجتماعية.

٢ـ وضع منهج إسلامى متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامى للعلوم الاجتماعية ينبنى عليه قيام مدرسة متميزة فى العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الاسلامية في العلوم الاجتماعية.

٣ـ العودة إلى الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامى القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

٤ـ إبراز المبادىء والمسلمات والمفاهيم والمنطلقات التى تعبر عن التصور الإسلامى للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية على ضوء ذلك.

٥ـ عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصورات الصحيحة فما انسجم معها قبل وما تعارض معها رفض وما كان جديداً لا يناقض الحقائق والمسلمات الإسلامية قُبل باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.

أما بالنسبة للتأصيل الإسلامى لعلم النفس فقد تم تعريفه على أنه «إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامى للإنسان، وعلى أساس مبادىء الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادىء الإسلام ـ أو على الأقل ـ غير متعارضة معها» (محمد عثمان نجاتى، ١٩٨٩م، ص ٦ ـ ٧).

أما عن «التوجيه الإسلامى لعلم النفس» فإنه قد عُرّف (كمال مرسى: ١٩٩١م: ٢٥) على أن المقصود به هو «إيجاد وجهة علمية scientific para-

digm لهذا العلم فى البلاد الإسلامية، مستمدة من منهج حياتها، توجه علماء النفس المسلمين فى نظرتهم إلى الإنسان، وفى تفسير سلوكه، وفى وضع برامج تنمية صحته النفسية، ووقايته من الانحراف، وعلاج انحرافاته، وفي اختيار موضوعات البحوث، وتفسير نتائجها...».

والمتأمل لتلك التعريفات لا يملك إلا أن يلاحظ أن بعضها قد جاء متأثرا بأحد التوجهين اللذين سبق الإشارة إليهما فيما سبق ، وأن البعض الآخر قد جاء متوازنا بين التوجهين ، وأن يلاحظ أن التعريفات قد جاءت مختلفة من حيث درجة العمومية والتجريد ، مما قد يبرر الحاجة إلى محاولة جديدة للتعريف تختط خطا وسطا بين التوجهين من ناحية وبين مستويات التجريد والعمومية من ناحية أخرى.

ولقد يكون من الممكن في ضوء ما سبق أن نعرّف التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية على الوجه التالي:

«التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبيريقية (الواقعية) وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة.

ويلاحظ أننا قد حاولنا في هذا التعريف ألا نتوقف عند حد التعريف بالأهداف، وأن نتجاوز ذلك إلى التعريف بالوسائل أيضاً ، وذلك من خلال التركيز على الجوانب المنهجية الأساسية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجماعية ، ومن هنا ترى أننا قد حاولنا أن نوضح الصورة التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين معطيات المشاهدة الحسية التجريبية من جانب آخر، ... على أساس أن التصور الإسلامي المنطلق من اجتهاد المسلمين في فهم الوحي يمثل الإطار النظري الأشمل(الذي يمكن أن يضم أطرًا تصورية «تفصيلية» في داخله بالطبع) الذي ينطلق منه التنظير لفهم الإنسان والمجتمع - سواء فيما يتصل بأحوالهما في هذه الحياة الدنيا مباشرة، أو في تأثر تلك الأحوال بما ينتظر

الإنسان في الحياة الباقية - والذي يتم في ضوئه تفسير الحقائق الإمبيريقية ، و الملاحظات والمشاهدات التي يتم التوصل إليها من خلال الدراسات الواقعية، بما نعتقد أنه يعالج الازدواجية المنهجية التي أدت بهذه العلوم إلى الحال التي نجدها عليها الآن.

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيذانا بالخروج من مرحلة الحديث « عن » التأصيل أو « حول » التأصيل إلى مرحلة البحث « في » التأصيل، بمعنى التحول من تناول القضايا التي تدور حول ماهية التأصيل ومبرراته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على إنفاذ عملية التأصيل ذاتها وصولا إلى نتائج علمية مؤصلة تطبيقا لتلك المنهجية المحددة.

خاتمة الباب الأول

لقد اقتصرت مناقشتنا في هذا الباب على مايشبه المقدمات حول قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية دون دخول في التفاصيل ، فبدأنا في الفصل الأول بعرض نبذة تاريخية موجزة بيّنا فيها كيف أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الأوطان الإسلامية كانوا يعانون ـ على تعاقب الأجيال ـ من الشعور بالتنافر المعرفي بين ماتقوم عليه العلوم الاجتماعية الحديثة وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود ، كما أوضحنا أن التوصل إلى حل يعيد التوافق بين الدراسات المتصلة بالإنسان وبين معطيات الوحي الإسلامي قد ظل أمرا بعيد المنال بحكم الأوضاع المتردية التي سادت أوطان المسلمين ردحا طويلا من الزمن .

ثم أوضحنا كيف أن عددا من العوامل والظروف الخارجية والداخلية قد تضافرت ـ بفضل الله تعالى ـ على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا ، وأن هذا قد أدى بدوره في العقدين الماضيين إلى التوصل إلى مايمكن أن يكون الحل الأمثل لمواجهة المشكلة. . . بما يعدُ بإيجاد التكامل بين علوم الإنسان وبين وحي السماء متمثلا في فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، وكيف أنه بظهور هذا المفهوم وشيوعه قد أصبح الطريق ممهّدا لكي يعيد المشتغلون بالعلوم الاجتماعية الأمر إلى نصابه ، ويعودوا للاسهام في تطوير وتقدم العلوم الاجتماعية في اتجاهات صحيحة ومثمرة لخير مجتمعاتهم ولخير العالم .

أما في الفصل الثاني فلقد تعرضنا لقضايا المفهوم والمصطلح ، فأشرنا إشارة عابرة إلى بعض التوجهات التي ظهرت في السنوات الخمس عشرة الماضية فيما يتعلق بفهم القضية ونقطة البدء فيها ، ثم استعرضنا عددا من محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، وانتهينا بتعرف أردنا أن يركز على مانري أنه يمثل جوهر المفهوم من الناحية العلمية المنهجية ، دون الوقوف عند ماهو مسلّم به مما يتصل بالأهداف والغايات . ولقد قصدنا الوقوف عند هذا الحد عند تلك

النقطة لأننا سنعود إلي تناول الموضوع في الباب الرابع عند الحديث التفصيلي عن قضية المنهج والإجراءات المنهجية «في الفصلين السابع والثامن» مما نأمل أن يضع النقاط على الحروف ويبين معالم المنهجية التأصيلية إن شاء الله.

وبعد . .

فلعل القارىء المدقق قد لاحظ أن تناولنا للموضوع حتى الآن قد جاء مقتصرا على الوصف دون التحليل في جملته ، ونود هنا أن نذكر أن السبب في ذلك يرجع ـ كما أسلفنا ـ إلى أننا أردنا أن نقدم للقارى مايشبه المقدمات حول الموضوع وحسب ، دون الدخول في تفصيلاته ودقائقه في هذا الباب ، حتى يكون ذلك كله تمهيداً لما نعتبر أنه يمثل بحق جوهر القضية برُمّتها ـ ألا وهو موضوع المنهج العلمي للبحث . . ماله وماعليه .

فما الذي نقصده بذلك . . ؟

إن مانريد أن يكون واضحا تماما هو أن قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هي أولا وقبل كل شيء قضية منهجية ، بمعنى أن قطب الرحى الذي تدور حوله القضية بأسرها إنما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من انتقادات جوهرية للمنهج العلمي للبحث على الصورة التي يستخدم بها في دراسة الظواهر الإنسانية ـ السلوكية منها والاجتماعية ، كما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي من تقديم مشروع محدد المعالم لإصلاح ذلك المنهج ومواجهة تلك الانتقادات ، وإعادته إلى طريق السواء عندنا وعند غيرنا .

إن من يقرأ الفقرة السابقة قد تتملكه الدهشة مما قد يبدو له وكأنه نوع من الادعاء العريض لا يتجرأ عليه إلا من لا يعرفون للعلم وللمنهج العلمي للبحث قدرهما ومكانتهما ، ونحن قد نعذر من يظن مثل هذا الظن ، فمكانة المنهج العلمي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم ، وكل نقد يوجه إلى المنهج يترتب عليه ـ إن صح ـ آثار بعيدة المدى على بناء العلوم ومحتواها ، ولكنه قد يكون من

الإنصاف أن ندعـو مثل هذا القارىء الكريم أن يصـبر معنا وأن يتابع قـراءة البابين الثاني والـثالث بإمعـان لعله أن يكتشف بـنفسه مـدى التزامنا التـام بمواريث العلم وتقاليده الأصيلة مما عليه إجماع أهل العلم ، ولكننا نؤكد في الوقت ذاته ـ وبنفس القياس ـ أنه لا يمكنـنا أن نسلّم في مسائل المنهج أو في غيرهـا إلا بما تثبت جدارته بعد الفحص والتحليل والتـمحيص الدقيق ، أما ما لا يصمـد لذلك التمحيص مما جاءنا عن طريق التلقى عن المعلمين والناقلين غير الناقـدين فلا حرمة له ولا كرامة حتى وإن تسمًّى بالرنان من الأسماء ، وإن قام على إيحاءات بالصدق والثبات التي يثبت أنه ليس لها مايبررها بعد التحليل الدقيق .

ومن هنا فإننا إذ ننتقل إلى البـاب الثاني بفصليه الثالث والرابع فـإننا نتحول من الطريقة الوصفية التي سرنا عليها إلى الآن إلـى طريقة تحليلية صارمة ، نسلط فيها الأضواء ـ بـإذن الله ـ على الأصول التـاريخيـة والمعرفـية للمنهج العلمي للبـحث المعمـول به اليوم في دراسة الظواهـر الاجتمـاعية ، وذلك من خـلال نظرة نقدية نتعرف فـيها على مناطق الاختـلال في هذا المنهج ونحلل أسبابه ونتائجـه ، تمهيداً للانتقال في الباب الثالث إلى توصـيف لأبعاد الإصلاح المنهجي المنشود الذي يمكن أن يعالج تلك الاختلالات في ضوء التصور الإسلامي .

الباب الثاني

لب القضية :
المنهج العلمي للبحث
بنظرة نقدية

الفصل الثالث : نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله التاريخية والمعرفية .

الفصل الرابع : الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية : مظاهرها وأسبابها

الباب الثاني
لب القضية: المنهج العلمي للبحث بنظرة نقدية

تمهيد

قد لا تكون هناك قضية أَوْلىَ بالاهتمام وأجدر بالتناول الجاد من جانب المهتمين بأسلمة العلومَ الإجتماعية أو بالتأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية(أو ـ ان كنت تفضل ـ بالتوجيه الإسلامي للعلوم الإجتماعية) من قضية المنهج العلمي الذي ينبغي على الباحثين في تلك العلوم استخدامه للتوصل إلى معارف محققة يمكن الاعتماد عليها في بناء« النظريات العلمية » التي تتصدى لتفسير الظواهر النفسية والاجتماعية، أو في بناء« نظريات الممارسة » التي تستخدم لتوجيه التدخل المهني لإحداث تغيرات مرغوبة في تلك الظواهر، فمن المسلّم به أنه لا علم بغير منهج، كما أنه من المسلّم به أيضا أنه لا ممارسة مهنية تستحق هذا الاسم ما لم يكن لها قاعدة علمية تستند إليها، وما لم تتوفر لها ضوابط منهجية تسير الممارسة وفقا لها.

وفي الواقع فإن حركة« التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية » ـ التي توشك أن تكتسب أبعاد ما يمكن اعتباره« ثورة علمية » حقيقية Scientific Revolutionوفقا للمعايير التي وضعها مؤرخ العلم الأشهر توماس كون(Thomas Kuhn,1962) هي حركة تسعى أولا وقبل كل شيء إلى إحلال توجُّه جديد Paradigm في النظر للعلم وللمنهج العلمي للبحث محل المفهوم التقليدي الوضعي للعلم Scientifiic Method، خصوصا فيما يتصل بدراسة الإنسان والسلوك البشري والعلاقات والترتيبات المجتمعية، ونتيجة لذلك فإن نقد النموذج القديم وتحديد أبعاد التوجُّه الجديد في النظر إلى طبيعة العلم والمنهج العلمي تحتل دون جدال مكان الصدارة في أي مناقشة جادّة لقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية.

وقد يصاب البعض بالدهشة ـ كما ذكرنا ـ عندما يُطالب بإعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها المنهج العلمي للبحث، مما يظنه اجتراء على انتقاد ما ثبت واستقر لدى العامة والخاصة(أو على الأقل الكثيرين من الخاصة) من فهم لطبيعة العلم والمنهج العلمي، . . . وخصوصا عندما نأخذ في الاعتبار ما جنته البشرية من ثمار

رائعة لتطبيـقاتهما في حيـاة الناس مما لا يخفي على أحد، ولقد نبـهنا توماس كون Kuhn إلى ما ينبـغي لنا أن نتوقـعه عندما تلوح تبـاشير الـثورات العلميـة، حيث وصف بوضوح شديد أنواع وأسباب المقاومـة التي يبديها المشتغلون بالبحث العلمي في أي مجال عندما يُطلب منهم أن يتـحولوا عن ارتباطهم الطويل المدى « بالتوجه العلمي السائـد تقليديا» The Paradigm لكي ينظروا بجـدية في الأدلة والنتـائج المناقضـة لذلك التوجُّه التـقليدي والتي تأخـذ في التراكم . . . مـؤكدة عـجز هذا التوجه عن تفسير الحقائق الجديدة ، ومـوحية بضرورة التحول إلى التوجه العلمي الجديد الذي تشـير الأدلة والنتائج الصـحيحـة في اتجاهه، فليس من اليسـير على الباحثين ـ كبشر ـ أن يتحولوا عن أطر تصورية أنفقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها، وارتبطت مكانتهم العلمية والعملية بها، لكي يبدأوا من جديد في محاولة تفهم واسـتيـعاب أطر تصـورية جديدة لم تحصـل بعد على الاعتـراف الكامل من مجتمع العلميين بها، لا لسبب إلا لمجرد أن هذا التوجه الجديد قد أثبت قدرته على تفسيـر النتائج التي لم يستطع التوجـه السائد تفسيـرها ـ تلك النتائج المُناقضَة التي يكون الباحثون قد درجوا بشكل روتيني على استبعادها من دائرة الاهتمام« العلمي » بزعم أنها ليست إلا نتائج شاذة وخارجة عن النمط المعتاد Anomalies (دون تفكير جاد في السبب في ذلك).

ولما كان الباحـثون والممارسون في المحـيط الاجتماعي في العـالم الإسلامي قد استخدموا طوال حياتهم العلمية ـ دراسة وممارسة ـ المفهوم التقليدي للعلم والمنهج العلمي الذي نما في الغرب في أحضان الفلسفة الوضعية Positivism (Tudor,1982:3) ومشتقاتها الوضـعية المنطقية Logical Positivism والإمبـيريقية المنطقـية Logical Empiricism، فإن الكثـيرين منهم لا يـزالون لا يستطيعـون التصـور بإمكان العلم والمنهج العلمي في إطار مـختلف عن ذلك التصـور التقليدي الذي درجـوا عليه، وذلك بالرغم من أنه قـد ظهر للكافة الآن قـصوره عن التوصـل إلى فهم حقـيقي للإنسان، كـما ظهر عجـز وتضارب النظريات المستـمدة منه في محـاولاتها لتفسـير سلوكـه كفـرد أو كعـضو في جـماعـة أو مجـتمـع. ولقد يبلغ تشـرب الباحـثين والممارسين بروح ذلك المنظور التـقليدي حداً يظنون معه أحـياناً أن مجرد مناقـشته

ونقده يعتبر نوعا من الهرطقة العلمية التي لا تجوز في حق هذا المُنْتَجَ الإنساني العظيم الذي كان السبب وراء التقدم التقني(التكنولوجي) الذي يجني العالم ثماره(وأضراره؟)اليوم.

ومن هنا فإننا قد نلمس لدى بعض الباحثين أو الممارسين شيئا من المقاومة أو التردد أوالتحفظ على فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، لأنهم يفترضون أن المنهج العلمي التقليدي الذي نجح في العلوم الطبيعية نجاحا باهرا والذي يقوم على استقراء الظواهر الجزئية« المحسوسة » وصولا إلى تعميمات تصدق في كل زمان ومكان(حسب التصور الشائع) بعد ثبوت مطابقتها للواقع الإمبيريقي(المحسوس) ـ نقول أن أولئك الباحثين يفترضون أو يكادون أن هذا هو النموذج الأمثل الذي لا يمكن أن يطرأ عليه التعديل أو التغيير حتى يرث الله الأرض ومن عليها بعد ما ثبت للعام والخاص من كفاءته ، . . . كما يفترضون أن العلم الحديث لا يجوز أن يخضع مطلقا لإعادة النظر أو التقويم، وممن؟. . . من جانب الباحثين والممارسين في العالم الإسلامي الذي لم يقدم في عدة القرون الفائتة أي إسهامات علمية بارزة تؤهله لأن يكون مصدرا لأي دعوة إلى إعادة النظر في المنهج العلمي أو النظريات العلمية. ويفوت أصحاب هذه التصورات أن يدركوا الحقائق الآتية:ـ

١ ـ أن البحث العلمي إنما هو مجرد نشاط إنساني متأثر في نشأته وتطوره وفي صورته الحالية ـ كغيره من الأنشطة الإنسانية الأخرى ـ بالظروف التاريخية والاختيارات الثقافية والقيمية الخاصة بالمجتمعات الغربية التي تبلور فيها حتى وصلَنا في صورته الحالية. وأنه بهذا يَحْتَمِل ظهور توجُّهات أخرى منبثقة من نظرات أخرى للكون والحياة ودور الإنسان فيهما تختلف عن تلك التي سادت في الحضارة الغربية حتى الآن. . . نظرات قد تتطلب إدخال تعديلات جوهرية على تلك النظرة التقليدية خصوصا عند التعرض بالدراسة للظواهر الإنسانية.

٢ ـ أن نظريات العلوم السلوكية والاجتماعية، التي تبلورت في إطار المنهج العلمي التقليدي المستمد من الفلسفات المادية والوضعية التي تسود الفكر في المجتمعات الغربية قد سارت في طريق مسدود لم تستطع تجاوزه في محاولاتها

للتوصل إلى فهم واقعي للنفس الإنسانية والسلوك الفردي والاجتماعي والنظم والترتيبات المجتمعية، يشهد بذلك ما تعانيه تلك المجتمعات المتقدمة ذاتها من مآس إنسانية ومشكلات إجتماعية عميقة يبدو ألا أمل في حلها من خلال المنظور السائد، وهذا يعطي قدرا كبيرا من المصداقية لقول من قالوا بوجود انحياز خطير في النظرة التقليدية الغربية للعلم والمنهج العلمي، يتمثل في الاقتصار على دراسة ما يمكن مشاهدته باستخدام الحواس، وإغفال أي معارف ذات مصدر فوق - بشرى ، وأن هذا التجاهل للمعارف المتنزل بها الوحي هوالسبب الأساسي في ذلك القصور والعجز الذي تعاني منه العلوم الإجتماعية، وأنه لن يمكن التوصل إلي فهم حقيقي متكامل للإنسان إلا بالرجوع إلى ما علّمه إياه خالقه، إضافة إلى ما أعطاه القدرة على دراسته واستخلاص أحكام صحيحة حوله.

٣ ـ أن النجاحات التي حققها المنهج العلمي التقليدي قد انحصرت في نطاق العلوم المسماة بالطبيعية، وأن المادة المدروسة Subgect-Matterأو الظواهر التي تنصب عليها الدراسة في العلوم الاجتماعية تختلف عنها في العلوم الطبيعية، ولقد كان هذا يتطلب إعادة نظر جذرية منذ زمن بعيد في الافتراضات الضمنية التي قام عليها المنهج في العلوم الطبيعية حتى يصبح ملائما للدراسات الاجتماعية ـ لولا الأمل المفرط من جانب المتخصصين في العلوم الاجتماعية في إمكانية تحقيق نفس القدر من النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية من جهة،ولولا حرصهم على إظهار العلوم الاجتماعية بمظهر العلوم المنضبطة Exact Scienc-esلتحقيق نفس المكانة العلمية الرفيعة لتلك العلوم للمشتغلين بالعلوم الإجتماعية من جهة أخرى.

٤ ـ لقد كان المسلمون أصحاب الريادة في ظهور المنهج العلمي التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية في الماضي، وكانوا من أهم أسباب استنقاذ الحضارة الغربية من ضيق الدائرة المغلقة للقياس الصوري الأرسطي العقيم إلى سعة الاستقراء المنتج القائم على المشاهدة والتحقق من المشاهدات باستخدام الحواس، وليس

بمستبعد على المسلمين أن يقوموا مرة أخرى ـ مستندين إلى ما حباهم الله به من علوم الوحي ـ بتصحيح مسار الفكر والعلم الإنساني في محيط دراسة الظواهر النفسية والإجتماعية لـيعود المنهج بعد طول شرود إلى الطريق الصحيح بعد أن توقف عطاء المسلـمين لأسبـاب وعـوامل وظروف لاتخـفى(ليس هذا مـجـال تفصيلها) لعدة قرون.

٥ ـ أن التأصـيل الإسلامي للعلوم الإجتـماعيـة ومناهجها لا يعني تجـاهل ما ثبت صدقه من حقائق علمية Facts وتعميمات إمبيريقية Empirical Generaliza-tions، كما لا يعني التـفريط في المناهج والأدوات الصحيـحة التي استُخْدمت في التوصل إلي تلك الحقـائق والتعميمات ، ولكنه يعني« اسـتكمال » ما ثبت وجوده من نقص فيـها، سواء من حيث التوجه العام للـدراسات والبحوث في المجال الإجتـماعي أو من حيث أنواع الظواهر التي تخضع للدراسـة، بما يعيد العلوم الاجـتماعـية عـامة إلى جادّة الـطريق، وبما يزيد من فاعليـتهـا في فهم وتفسيـر الظواهر الاجتماعيـة من جهة، وبما يمهد الطريق من جهـة أخرى أمام الممارسين العاملين في مـجالات الخدمة الاجتـماعية وغيرها من مـهن المساعدة الإنسانية Helping Professionsلبناء ممارساتهم علي ما يصلح لمجـتمعاتهم(بل ويصلح لكل الناس لو كانوا يعلمون!) من قاعدة علمية صحيحة غير مبتورة أو مختزلة.

وسنتعرض في هدا الباب والذي يليه تفصـيلا للقضايا التي أجملناها في النقاط السابقة. حيث نحـاول في هذا الباب استجلاء الأصول التاريخية والثـقافية للمنهج العلمي بصـورته الراهنة، مع بيـان جوانب القـصور في المنـهج العلمي التقليـدي المستخدم الآن في دراسة الظواهر النفسية والاجتـماعية، ثم توضيح ما يتعين عمله لمواجـهة ذلك القـصـور، وننتقل في البـاب التـالي إلي توصيف لـلمنهج العلمي لدراسة الظواهر النفـسية والاجتـماعيـة من منظور الإسلام. . . الذي نرى أنه هو السبيل لإنقاذ العلوم الإجتماعية من أزمتـها الراهنة، حيث نشرح الأبعاد التفصيلية

للكيفية التي يمكن من خلالها إيجاد التكامل الصحيح بين ما هو مستمد من الوحي وما هو مستمد من المشاهدات الإمبيريقية، وهو ما نتعرض له عند حديثنا عن بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي.

ونود أن نوضح هنا أن هذه الدراسة وإن كانت تركز على« العلوم الاجتماعية » « ومهن المساعدة الإنسانية » ، إلا أننا اكثر اهتماما فيما يتصل« بالعلوم الإجتماعية» أو « السلوكية» على الظواهر التي تقع فى نطاق اهتمام علم النفس وعلم الإجتماع بصفة أساسية، كما أننا أكثر اهتماما فيما يتصل « بمهن المساعدة الإنسانية » وبوجه خاص بالخدمة الاجتماعية. ومرجع هذا الاهتمام يكمن في أن تلك« العلوم » تتعرض أساسا لذلك المدى من الظواهر الذي ينصب تدخل مهنة الخدمة الإجتماعية عليه بهدف إحداث تغييرات مرغوبة فيه، انطلاقا من النسق القيمي للمهنة ذاتها من جهة وللمجتمعات التي تمارس فيها المهنة من جهة أخرى.

الفصل الثالث

نقد المنهج العلمى المعاصر فى ضوء أصوله التاريخية والمعرفية

الفصل الثالث

نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله

المبحث الأول: مفهوم العلم والمنهج العلمي

جاء في لسان العرب أن« العلم » نقيض الجهل، وأن العلم هو المعرفة، أما الجرجاني فقد ذكر في كتاب التعريفات (:١٥٥) أن العلم هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع »... وأضاف أنه قيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء»،... وقد عرّف الراغب الأصفهاني(:١٧٩ـ ١٨١) العلم بأنه: إدراك الشيء بحقيقته« ، كما عقد مقارنة بينه وبين « الحكمة» التي ذكر أنها اسم لكل علم حسن وعمل صالح.. بالعمل فيما هو غاية المراد من الإنسان »، ويضيف الزرنوجي(:١٣) أنه: إنما شَرُف العلم لكونه وسيلة إلى البر والتقوى الذي به يستحق الكرامة عند الله تعالى والسعادة الأبدية» ... كما ينقل عن أبي حنيفة النعمان قوله: «ما العلم إلا للعمل به، والعمل به ترك العاجل للآجل» هذا هو مفهوم العلم عند المسلمين ونلاحظ أنه يتضمن العناصر الآتية:

١ ـ السعي« المخلص الجاد » للوصل إلى الحقيقة بمعناها الشامل لكل ما في الوجود أو ما وراء الوجود(أو المعارف الناتجة عن ذلك السعي)... إخلاصا نتصور معه أن الباحث المسلم يسعى للوصول إلى ما يشبه الاتحاد أو الاقتراب الوثيق بين ذاته العارفة وبين موضوع بحثه.

٢ ـ الهدف من هذا السعي هو« العمل » بمقتضى المعرفة« المطابقة للواقع » (في قول الجرجاني)لتحقيق الرسالة التي من أجلها خُلق الإنسان، ألا وهي الوصول إلي رضاء الخالق سبحانه، وتحقيق السعادة في الحياة الآخرة، مع الاستفادة بالنتائج الحسنة للعلم في تدبير شئون الحياة الدنيا بطبيعة الحال، ولكن على الوجه الذي يرضي الله سبحانه وتعالى أيضا.

فإذا انتقلنا من نظرة المسلمين للعلم لكي نستطلع تصور الحضارة الغربية له ـ أو بشكل أكثر دقة.. إذا تفحصنا نموذج العلم «كما بلورته الحضارة الأوربية الحديثة» على حد تعبير چيروم رافيتز(Ravetz,1975:366) وهو النموذج السائد في عالمنا اليوم فإننا سوف نلاحظ أن العلم Science قد أصبح يُنظر إليه من زاوية أكثر

تحديداً بكثير ـ أو على الأصح أكثر محدودية ـ عن الصورة التى وجدناها عند المسلمين.

لقد اختار الدكتور عبد الباسط حسن ـ بعد أن استعرض عددا من التعريفات المستخدمة في الكتابات الغربية ـ التعريف التالي للعلم(١٩:، ٢٤، ٢٧): « العلم هو المعرفة المصنفة التي تم التوصل إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح مصاغة في قوانين عامة للظواهر الفردية المتفرقة »... ثم أكد على أن العلم « منهج » أكثر مما هو مادة للبحث، وأوضح أن العلم يقوم على الاستقراء Inductionالذي يعتمد على الملاحظة ووضع الفروض وإجراء التجارب للتحقق من صحة الفروض وصولا إلى القوانين والنظريات العامة، مؤكدا في موضع آخر أن العلم« لا يستمد حقائقه إلامن الملاحظة الحسية المباشرة ».

أما عن المنهج العلمي Scientific Method فإننا نجد أن قاموس وبستر يعرفه بشكل يتفق إلى حد كبير مع التعريف السابق« للاستقراء » حيث يقرر أنه« منهج للبحث يتمثل في تحديد المشكلة وجمع البيانات ووضع الفروض والتحقق الإمبيريقي Empiricalمن صحتها ».

أما القاموس الحديث لعلم الاجتماع فيعرف المنهج العلمي بأنه« عملية يتم في إطارها بناء كيان من المعرفة العلمية من خلال الملاحظةوالتجريب والتعميم والتحقق... وهو مبني على افتراض أن المعرفة العلمية لابد أن تكون مبنية على الخبرات المدرَكَة عن طريق الحواس، وأن أي عبارة تتصل بالظواهر الطبيعية لا يمكن قبولها على أنها صحيحة أو ذات معنى إلا إذا كان يمكن التحقق من صدقها إمبيريقيا،.. ولكن بالرغم من أن المنهج العلمي،يعتمد على جمع الحقائق الإمبيريقية(المستمدة من المدركات الحسية) فإنه يتجاوز ذلك، فالحقائق وحدها لا تكوّن علما، وحتى يكون لها أي معني فلابد من ترتيبها بطريقة ما وتحليلها وإصدار التعميمات المنطلقة منها وربطها بالحقائق الأخرى، ومن هنا فإن بناء النظريات يعتبر أحد المكونات الحيوية للمنهج العلمي، فالإطار النظري يمدنا بالوسائل اللازمة لتنظيم الملاحظات الإمبيريقية وتفسيرها وربطها بما توصل إليه الباحثون من قبل من نتائج (Theodorson& Theodorson,1969:370) .

وبمقارنة هذا المفهوم الأوروبى الحديث بالمفهوم الإسلامي للعلم فاننا نلاحظ بوضوح أن المفهوم الحديث قد قلّص بشكل كبير مهام العلم وهويته سواء من حيث موضوعات الدراسة أو من حيث المنهج، فلقد أصبح العلم مقتصرا عندهم على دراسة ما يعرف بالواقع المحسوس أو الواقع الإمبيريقي Empirical Reality، أي الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، أما عن المنهج فإنه يركز بصفة أساسية على الاستقراء الذي يبدأ من مشاهدة الحالات « الجزئية» توصلًا إلي القوانين العامة، ولا يقبل بغير الحواس وسيلة للمعرفة العلمية.

ومعني ذلك أن موضوعات الدراسة التي تتصل بالقطاعات الأخرى من الظواهر التي تخرج عن نطاق المشاهدة الحسية أو تلك التي تتصل بعالم التفضيلات والقيم ـ مهما كانت أهميتها لحياة الناس أو سعادتهم ـ مستبعَدَة تماما عند علماء العصر الحديث من نطاق الدراسة « العلمية » ، وكأن عالم المحسوسات وحده هو الذي له وجود حقيقي، أو على الأقل وكأن عالم المحسوسات لا يتأثر إطلاقا بما وراء الحس(كالروح مثلا)، أما بالنسبة لمناهج البحث ومصادر المعرفة فإننا نجد أنه قد تم استبعاد الوحي استبعادا تاما كمصدر للمعرفة، وبطبيعة الحال فقد ترتب على هذه الاختيارات المحددة نتائج هامة تتمثل أساسا في التقدم العظيم« للعلوم الطبيعية» التي تتعرض لدراسة ظواهر محسوسة، وكذا في التخلف الذريع في محيط العلوم السلوكية والاجتماعية التي تتعرض بطبيعتها لعالم الإنسان ككائن حي عاقل ذي وعي Conciousness بذاته وبما حوله مما لا يُدرك مباشرة بالحواس.

ولنا أن نتساءل الآن عن الأسباب والظروف التي أدت إلى صياغة العلم الحديث على هذا الوجه الخاص جدا، وأن نحاول أن نتبين ما إذا كان هذا النموذج التقليدي للعلم هو النموذج النهائي الناضج الذي يستطيع حقا أن يوصلنا إلي معرفة متكاملة ومحققة بالإنسان والمجتمع البشري، أو أنه مجرد شكل من الأشكال الممكنة« للبحث عن الحقيقة نشأت استجابة لظروف مكانية وزمانية

خاصة جدا، مما يترتب عليه الجزم بأن خروج العلوم الاجتماعية من ورطتها الحالية يتطلب ما يمكن اعتباره« ثورة علميــة» في المنهج العلمي المستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية ـ على الأقل من المنظور الإسلامي.

إننا لن نجيب عن تلك الأسئلة بتأكيدات أو مزاعم من عندنا، ولكننا سنتوقف عند ما قاله الثـقات المختصــون في تاريخ العلم وفلسفة العلم الحديث ممن يـنتمون هم أنفسهم إلي التيار السائد في الحضارة الغربية المعاصرة والذين بدأت تتكشف أمامهم بعض الحقائق التى سبق أن ألمحنا إليها.

المبحث الثاني: الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي الحديث

تقول دائرة المعارف البريطانيـة في المقال المتخصص(Ravetz:366) الذي أوردته حول مـوضوع « تاريخ العلم» والذي يستـعرض فيه مـؤلفه أحدث مـا توصل إليه الباحثون في هذا الموضوع:

« إن مؤرخي العلم كانوا حتى وقت قريب ينظرون لتاريخ العلم على أنه سلسلة متصلة ومتراكمة من الانتصارات العظيمة التي حققتها المعرفة ضد الجهل والخرافة، وأنه قـد ترتب على التطـبيق الـعملـي لتلك الانتـصـارات إثراء كـبيـر في حـيـاة البشـرية»، . . . ثم يعود المؤلف بعـد ذلك ليقـرر أن مؤرخي العلم الآن يعـيدون النظر في هذا التصور المبسط القديم فـي ضوء ما تكشَّف لهم أخيرا من « أن العلم يواجه مشكلات أخلاقية(أدبية) في داخله، إضافة إلى وجود قوى خارجية تضغط على العلم وتؤثر على تطوره مـن خارج، ثم إن هناك أيضـا المخاطر المترتبـة على التغير التكنولوجي الذي لا ضابط له».

ويوضح جيروم رافيـتز مؤلف المقال مايقصده بذلك فيـشير إلى أن مؤرخ العلم سرعان ما يتـبين له أن فكرة «العلم» بالصورة التي تعلمها خلال دراسـته ليست **إلا واحدة فـقط من بين عدد من « التصورات الممكـنة » للعلم، وأن هذه الصورة التي نعرفها ليست إلا نتاجـا لظروف مؤقتة(أو عارضة)**، وأن المؤرخ كلما ازداد تعـمقه في دراسـة جذور العلم الأوربي الحـديث كلمـا ازدادت الصعـوبات التي تواجهـه عندما يحاول الفصل بين ما يُعتبر اتجاهاتٍ علميـة ونتائجَ محققة واقعيا من جانب، وبين ما يبـدو له غيـر علمي وغيـر محقـق من جانب آخر، وينتـهي من ذلك **إلى القول بأننا ينبغي أن ننظر إلي علمـنا(الحديث) على أنه أحد مراحل عملية مستمرة من التطور.**

ويقدم رافيتز الدليل التاريخي الناصع على صـحة ما ذكر من خلال التتبع المنظم للحقب التاريخـية المختلفة واصـفا للصورة التي اتخذها العلم في كل عـصر منها،

ومحللا العوامل التي ساعدت على تشكـيل تلك الصورة، حتى ينتهي إلي الصورة الأخيرة «للعلم» الحديث بالمعنى المتداول بيننا الآن.

وسنحاول في هذا المبحث أن نتتبع مع رافيتز وغيره ممن كتبوا حول هذه القضية الحيوية من العلماء الذيـن ينتمون إلى الحضارة الغربية أنفـسهم التحولات والمراحل التي مـر بها العلم منذ كـان جنينا في رحم الفلسـفة ، إلى أن وصل إلى صـورته الفتـية الحاليـة، مبـينين الظروف التي أحاطت بتلك التـحولات ، . . . حتى يتبين للبـاحث المسلم حـقـيـقة المنـهج العلمي المعـاصـر، وأنه ليس بذلك المنْتَج النهـائي الصادق بذاته الذي لا يـحتمل التـعديل ولا يخضع للنقـد، بل يتضح له أنه مـجرد إسهـام «بشري» بكل ما يـحتمله هذا التـعبيـر من عظمة وضـعف في آن واحد! بما يسوّغ لنا أن نستفيد من جوانب القوة والصواب فيه، فنحن أوْلَى بالوقوف عند الحق من غيرنا، وأن نقوم بأمانة بالنقد والإصلاح لنواحي الضعف والخطأ فيه. ونحن مرة أخرى أوْلى من غـيرنا بأن تكون لدينا الشـجاعة الأدبـية والرغبـة في الإصلاح دون مصلحة ذاتية ودون مراعاة للخَلْق ـ بل مـراعاةً في الأمر كله لوجه الحق وما يرضي الرب سبحانه.

فـإذا بدأنا رحلتنا بالعصـور الوسطى «في أوروبا» (والتي تمتـد فيـما بين القـرن الرابع أو الخامس الميلادي إلى القرن الثالث عشر الميلادي) فإننا لن نجد تراثا علميا يستحق الذكر إلا في نهاية تلك الحقبة، حيث يذكّرنا جيروم رافيتز أن أوروبا ظلت سـادرة حتى عام ١٠٠٠ الميلادي فيما يعرف بالعـصور المظلمة Dark Agesالتي كادت تكون حسب تعبـيره خلوا من كل علم وفكر، إلي أن بدأ شيء من النهوض في القـرن الثاني عـشر الميـلادي يرجع كمـا ذكر إلى. . « الاحـتكاك بالحـضارة الإسلامـية الأرقى في أسبانيا وفلسطين، وإلى نمو المـدن التـي تضـم طبقة من الأغنيـاء المتعلمين »، . . . ويضيـف بعد ذلك قولـه «إن الحضارة الإسـلاميـة تعتـبر أكـثر الحضـارات صلة بالعلم الأوروبي. . . لقد صادفت عـصور ازدهار الإسلام عـصر انحطاط الثقافـة الأوروبية الغربية. . .ولم يبـدأ القرن العاشر الميـلادي حتى كانت اللغـة العربيـة هي لغـة العلماء لـدى الشعـوب التي تعيـش فيـما بين بلاد فـارس

وأسبانيا، حيث جلب الغالبون العرب بصفة عامة معهم السلام والازدهار للدول التي استوطنوها. . وقد شهد القرن الثاني عشر الميلادي برنامجا هائلا لترجمة الكتب من اللغة العربية إلي اللاتينية بدأت بكتب التنجيم والسحر ثم بكتب الطب وأخيرا بكتب الفلسفة والعلم » (Ravetz:368)، ويلاحظ هنا أنه لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت تمايز أو فصل واضح بين الفلسفة والعلم بمعناه المستخدم اليوم.

ويوضح ألبرت ليفي في مقاله الهام عن« تاريخ الفلسفة الغربية» في دائرة المعارف البريطانية أن ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية ذات الأصول اليونانية والعربية قد خلقت « انفجارا في المعرفة» في غرب أوربا في تلك الفترة، ويضرب مثلا بابن سينا الذي يذكر أنه كان له « تأثير غير عادي » على مفكري العصر المدرسي(أواخر العصور الوسطى: القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر الميلادي) خصوصا في توضيحه لآراء أرسطو الفلسفية وفي إضافاته في محيط علم النفس والمنطق والفلسفة الطبيعية(ما يعادل العلوم الطبيعية اليوم) حتى أن كتابه القانون في الطب قد ظل حجة في الموضوع حتى العصر الحديث ، . . . ويبين المؤلف أن تلك الكتابات اليونانية والعربية قد كان لها تأثير مباشر على جامعة أكسفورد من خلال رئيسها روبرت جروستست Robert Grossteste(المتوفي عام ١٢٥٣م) الذي كان له. . «اهتمام عميق بالمنهج العلمي والملاحظة وإجراء التجارب» ، أما تلميذه روجر بيكون(المتوفي ١٢٩٢م) فقد ساعدت كتاباته على انتشار اصطلاح«العلوم التجريبية» (Levi,1975:257-259) .

ولقد كان ألبرتوس ماجنوس(المتوفي ١٢٨٠م) من«أوائل من أدركوا القيمة الحقيقية للكتابات العلمية والفلسفية اليونانية والعربية التي ترجمت حديثا في تلك الفترة، حتى أنه قام بإدراج كل ما رآه ذا قيمة منها في كتاباته الموسوعية، كما تولي مهمة تعليم ذلك لمعاصريه». . .، أما تلميذه الأشهر القديس توماس الأكويني(المتوفي١٢٧٤) فإنه قد شارك أستاذه في تقدير الفلاسفة القدماء خصوصا أرسطو وكذلك في تقدير المفكرين العرب واليهود الأقرب عهدا . . . «ولكنه كان أكثر أصالة وإبداعا من أستاذه ، وكان « يرحب بالحقيقة حيثما وجدها ويستخدمها

لإثراء الفكر المسيحي ، فكان يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العقل والنقل لأن لهما جميعا نفس المصدر الإلهي»، وبصفة عامة فإنه يمكن القول بأن «فلسفة العصور الوسطى قد استمر توجهها دينيا. . . حيث كانت وسيلة لإلقاء الضوء على حقائق العقيدة وأسرارها» (Levi:257-259).

ولقد كان من نتائج بزوغ الاهتمام الكبير بفهم الطبيعة وإدراك أسرارها من جهة، وباستخدام النظر والمشاهدة وإجراء التجارب بدلا من مجرد الاقتصار على القياس الصوري الأرسطي من جهة أخرى ظهور ما سمى بعصر النهضة الأوروبية Renaissance (القرن ١٥-١٧م) الذي تميز بثورة علمية كبرى في مختلف ميادين العلم على أيدي أمثال ليوناردو دافنشي وكوبر نيكوس وجاليليو وكبلر وفيزاليوس وهارفي، كماتميز بثورة موازية في مناهج البحث العلمى والفلسفي على أيدي أمثال فرانسيس بيكون وديكارت، وقد ترتب على جهود هؤلاء التوصل إلى نظرة واقعية جديدة للعالم الذي نعيش فيه اختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به آيات الإنجيل، فبدأ صراع عنيف ومرير بين الكنيسة كمؤسسة ذات سطوة دينية وسياسية كبرى من جانب وبين العديدين من العلماء الذين توصلوا إلى نتائج مبنية على ملاحظاتهم الحسية وتجاربهم العلمية من جانب آخر، . . . وقد قامت الكنيسة في إطار ذلك الصراع بمعاقبة أولئك العلماء بشدة وعنف بالغين. وقامت محاكم التفتيش بدورها المشؤوم في التنكيل بهم بالصورة التي تحفل الكتابات التاريخية بأخبارها، وإذا كان هذا التعنت والعنف البالغان اللذان أصابا رجال الفكر والعلم قد أجبرا بعض العلماء على السكوت فترة أو على إخفاء آرائهم تحسبا من أن يلقوا نفس المصير فترة أخرى، فإنه كان من المحتوم أن تنتصر الحقائق الواقعية الناصعة على التأكيدات الكنيسية المخالفة للواقع المحسوس مهما كانت سلطة من يروّجون لها، ولقد كان الحصاد المرّ لهذا كله في النهاية أن الفكر في عصر النهضة قد اتسم بنزعة معادية للسلطة الدينية ، كما اتسم برغبة جامحة في الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الفكرية والعلمية لتلك السلطة الدينية ، ومن هنا فلم يكن هناك مفر من البحث عن مصدر آخر للحقيقة يكون بديلا عن السلطة

الدينية للكنيسة. وكلما كان هذا المصـدر مؤديا إلي معارف معارضة أو مناوئة لتلك السلطة كلما كان ذلك أفضل ... ، ولم يكن هناك أفضل من التركيز على « الخبرة » الإنسانية واستخدام «الحواس » كأساس للمعرفة العلمية الحقة، لأن الحواس ليست حكرا على رجال الـدين بل هي ملك لكل أحد واعتـماد الحـواس وحدها على هذا الوجه يحرر الناس ويعطيـهم قيمتهم من جهـة، كما يقلل من قيمة المصـادر الإلهية والتفسيرات الدينية إلى أقصى حد ممكن من جهة أخرى.

يقول ألبرت ليفي (261 :) أن« عصر النهضة قد أعلن التمرد على حكم الدين، ومن هنا كانت الثورة ضـد الكنيسة، وضد السلـطة، وضد الفكر المدرسي(المسـيحي)، وضـد أرسطو، وازدهر اهتـمـام مـفـاجيء بالمشكلات التي تدور حـول الإنســان والطبيـعة والمجتـمع البشري »...، كـما يضيف رافـيتز في هذا المعنى أن عـصر النهـضة... « أصـبح ينظر للطبـيـعة نظرة خـالية مـن أي خصـائص روحيـة أو بشرية... بل تجب دراستـه بتعقل وبطريقة غير شـخصية Impersonal باستخدام الخبرة الحسية والعقل»... ولم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية في أوروبا ـ بما فـيها الـعلم ـ قد اتخـذت طريقهـا بقوة في اتجـاه العلمانيـة الكاملة » . (Ravetz:370-371)

ولقد كان للسير فرانسـيس بيكون ـ الذي يعتبر أبا العلم الحديث ـ دور بارز في توجيـه العلم في اتجاه الاقـتصار علـى الخبرة الحـسية، فلقـد أراد الرجل أن يضع برنامجا جديدا شاملا لتقدم المعرفة وإصلاح المنهج العلمي وذلك من خلال «اعتبار الحقائق التى يتم مشاهدتها بالحواس(Empirical) هي نقطة البـداية لكل علم، مع الاعتـماد على النظريات فـقط في الحدود التي يمكن اشـتقاقـها من تلك الحـقائق (Toulmin,1975:378) ومن هنا فقد أصبح يُنظر لبـيكون على أنه أيضا أبو الاتجاه «الحسي»Empiricism أي المتطرف في الإمـبيريقـية وذلك بسـبب إصراره الذي لا يلين على اعتبار الخبرة المستمدة من المشـاهدة الحسية هي المصدر الصحيح«الوحيد» للمعرفة.

ويقـابل بيكون على الطرف الآخر(الـذي يقلل من شأن الحس) رينيـه ديكارت

الذي يعتبر أبًا للاتجاه العقلاني Rationalism، والذي رأى أن العلوم الطبيعية ينبغي أن تؤسس على معيار اليقين المطلق Absolute Certainty وأن . . . « المعايير النهائية لصدق الأفكار وصحتهـا هي الوضوح والدقة وامتناع التناقض. . وأن الفهم أرقى بشكل كبير من معطيات الحس. . وأن العقل البشري فقط هو الذي يستطيع الحكم على العلم بالصدق » (Levi:265) .

ورغم أن أي مناقشـة جادة للمنهج العلمي ـ كـما يقـول ليفي (263 :) تتضمن بالضرورة بُعدا حسيا إمبيريقيا Empirical وبعدا رياضيا عقلانيا Rationalوأنه ليس هناك ما يدعـو للصراع بين هذين البـعدين الرئيسين، إلا أن كـلا منهمـا يمثل قطبا مغـايرا ، يسهل التطرف في تقدير مكانتـه مع التقليل من أهميـة القطب الآخر أو استـبعاده(في الحـالات الشديدة التطرف)، . . . وكـما سنرى فيـما بعـد فإن تاريخ العلم في العصـور التالية يشـهد بالمدى الذي وصل إليـه الحسيون(الإمـبيريقـيون) خصوصا في تطرفـهم في اتجاه عدم الاعتداد إلا بالخبرة والمشاهدة الحسية كأساس لكل علم ـ بل ولكل معرفة!! ولكن الذي يهمنا أن نؤكد عليه الآن هو أن كلا من **الاتجاهين كـان يمثل محاولة مستميتة من جانب رجال العـلم والفكر للتوصل إلى إيجاد ـ وإثبـات مشـروعية ـ طرق أخـرى للوصول إلى معـرفة صـحيحـة بخلاف «الوحي» الذي احتكر التحكم في فهـمه وتفسيره رجال الكنيسة المسيحية وأرادوا فَرْضَهُ كُرْهاً على العلماء بصـورته التي دونوها في كتبـهم المقدسة وفي تفسـيراتهم لتلك الكتب مـدعّمين في موقـفهم بالقـوة القهـرية للدولة وبالسيطرة الأدبيـة على عـقول الدهمـاء دون سند من الواقع أو العـقل، ويبـدو أن رجال العـلم الوليد قـد وجـدوا ضالتـهم فيـما نبـغت فيـه الحـضارة الإسـلاميـة من استـخدام للمـلاحظة والتجريب والعـقل والمنطق في الوصول إلي الحقيقـة في الدراسات المتصلة بالعلوم** الطبيعية، يشهد بذلك ما قـاله رافيتز في مجال توضيحـه «لطبيعة العلم الأوروبي» حيث يقول « يمكن تفسـير الشخصية المميـزة للعلم الأوروبي (يقصد بذلك العلم كما نعرفه اليوم) في ضوء الظروف التي عمل في نطاقها العلماء في هاتين المرحلتين المتعاقبـتين(عصر النهضة ـ عـصر التنوير) وفي ضوء المادة والأدوات التي ورثوها، والتي تشـمل المبدأ الأساسي المتـمثل في أن مـعرفـة العالَم الطبيـعي إنما تكون من

خلال حجج يمكن البرهنة عليها Demonstrative Argument، وهو مبدأ تحقَّق أولا في الحضارة اليونانية ثم التقطته الحضارة الإسلامية وحدها دون أي حضارة أخرى » (371:) .

وإذا كان عصر النهضة قد أفلح في وضع حجـر الأساس لمعرفة علمية لا تستند إلى سلطة رجال الدين المسيحي. . . مبنيـة على مشاهدات الحواس(في إطار النزعة الحسية الإمبيريقية) وعلى عمـل العقل(في إطار النزعة العقلانية) فإن عصر التنوير Enlightenment(القرن ١٨ الميـلادي) قد« أدخل العلم في مـجال السيـاسة لأول مرة. . وتمثلت رسالته في النضال ضد الكنيسة وعقائدها الجامدة ، وضد الخرافات الشعـبية، مع اسـتخـدام حقائق العلم وطرقـه العقلانيـة كسـلاح أساسي في هذا السـبيل. . وقد انضم للفلاسفة أفضل العقول في فرنسا وساعد على ذلك كراهيتهم للرقابة الغبية المفروضة على الفكر. . . وقد اعـتبر هؤلاء أن مهمتهم هي استكمال جهـود بيكون في الارتقاء بالمعـرفة العلمـية ولكنهم قامـوا بذلك بأسلوب ديكارت الذي يُخضع كل شيء سواء كان اجتماعيا أو فلسفيا لنقد العقل. . . ولكن صفوف الحركـة سرعان ما انشـقت إلى فرق. . . ومع ذلك فقـد كانت **نقطة الاتفاق فـيما بينها هي أن عدوهم الأول هو الكنيسة** » (Ravetz: 372).

وعلى أي حـال فإن الصـراع في أوسـاط العلماء ظل مـحـتدمـا بين الحسـيين الإمبيريقيين من جـانب والعقلانيين من جانب آخر، وكان الإمبيريقـيون دائما أكثر ميـلا للتطرف في الاعتـماد على مـعطيات الحس والثـقة بهـا ، وأكثر قـدرة على اجتذاب الأنصار، فوجدنا دافيد هيـوم يتابع جون لوك في نظرته«النفسية» للمعرفة حيث قـرر أن«الأصل في المعرفة هو الانطبـاعات الحسيـة»، ولكنه تجاوز ذلك إلى القـول بأن العلاقـات التي يصل إليـها العـقل« مثل عـلاقـات التشـابه والتقـارب والسبـبية. . . ليست ذات صـدق ذاتي داخلي ولكنها مجرد نتـيجة لعادات عـقلية لانستطيع تـفسيـرها»(!) وقد رتب على ذلك أن مبـدأ العلّية الذي تسـتند إليه كل معـرفة لا يشيـر إلى علاقـات ضرورية بين الأشيـاء ، وإنما هو ببسـاطة أمر يَعْرِضُ للعقل بسبب التـرابط الدائم بين الأشياء في عقول الناس، وفـوق ذلك فإن العقل نفسه هو أبعد شيء عن أن يكون قوة مستـقلة، فهو عبارة عن«ربطة من المدركات»

A Bundle of Perceptionsدون وحدة أو ترابط، ومن هنا فإن هيوم يكون قد أنكر من جهـة وجود نظام في الطبيعـة(وإنما مجرد انطباعـات حسية مـتفرقة) كـما أنكر وجود ذات مدركة ذات وحدة أو تماسك من جهة أخرى(Levi:267) .

وقد حاول عمـا نويل كانط التوفيق بين الاتجاهين الحسي والـعقلاني من خلال فلسفته النقدية التي تقرر أن المدركات الحسية وحدها لا يمكن أن توصلنا إلي معرفة بالظواهر الطبيـعية الخارجيـة عنا(على الوجه الذي يظنه أصحـاب الاتجاه الحسي)، كما أن تلك الظواهر ليـست واضحة بذاتها Self-evident أمام عقولنا(على الوجه الذي ينادي به أصحاب الاتجاه العقلاني)، ولكن المعـرفة بالعالم الطبيعي من حولنا تكون ممكنة عندما. . . «يصل العالم إلى نسق عقلي متـماسك من التفسيرات التي تطابق الواقع الإمـبيريقـي»، أي أن كانط يرى أن الإنسان يـفرض بناء عقلـيا على معرفـته من خلال المفاهيم والفئـات التي يأتي بها من عنده لتشكيل خبرته الحـسية وتفسيـرها، . . . «ولقد أثبت هذا التفكير الـكانطي خصوبة متناهيـة ، لأنه ساعد على تحليل عملية بنـاء النظرية، واستمر تأثيره إلى مـا يزيد على مائة عام بل وإلى اليوم من بعض النواحي» (Toulmin:379) .

ويرى البعض أن القرن التاسع عشر الميـلادي يعتبر العصر الذهبي للعلم، ذلك أن تطبيـقاته العمليـة في مجالات الصناعـة والطب كانت قـد ظهرت آثارها بشكل كبـير، مما رفع مكانة العلمـاء ودعّم موقفـهم ضد جمـود رجال الدين المسـيحي، واستمر في ذلك القرن استخدام الحقائق العلمية ومنهج البحث العلمي في الصراع ضد الوصاية الفكرية للكنيسة، . . . «ذلك أن ذكرى محاكمة جاليليو كانت لا تزال حية في الأوساط العلمية، كما زاد الجدل الدائر حول الداروينية في انجلترا من قوة دفع هذا الصـراع الأيديولوجي لدرجة أن مـعتنـقي المسيـحيـة من اللبراليين كـانوا يناصـرون الملاحدة ضد الملتـزمين بالدين المسـيحي» (Ravetz:374)، ولكـن هذا القرن قد شـهد تطورات هامة فيما يتـصل بالدراسات الاجتماعـية ظلت آثارها معنا حتى الوقت الحاضر على الوجه الذي نبينه الآن.

لقد انصبت دراستنا لتاريخ العلم والمنهج العلمي حـتى الآن بصفة أساسية علي

العلم الطبيـعي ، وبدرجـة أقل على دراسـة الإنسان وفـهم سلوكـه الفـردي أو الاجتـماعي، ولقد نادى الفـيلسوف الفرنسي أوجـيست كونت في منتـصف القرن التـاسع عشـر الميلادي بـتطبيق نفس قـواعـد المنهج العلمي المسـتخـدم في العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وانطلق في ذلك من نزعة إمبيريقية(حسية) متطرفة سار فيـها على نهج بيكون ولوك وهيوم مبشرا بما سماه بالفلسـفة الوضعية Positivism التي وصفهـا البعض بأنها« فلسفة للعلم بـلغت من ضيق النطاق حدا أنكرت معه أي صدق لأي نوع كان من المعرفة لم يتم التوصل إليه بالمناهج العلمية المقبولة » (Levi:275)، ويعرّف تيودورسون وتيودورسون الوضعية (306:) بقولهما «أنها مـوقف فلسفي يؤمن بأنه لا يمكن الوصول إلـى المعرفة إلا من خلال الخـبرة الحسيـة، ويرفض التفكير فيـما وراء الطبيعة والبـصيرة الحدسيـة والتحليل المنطقي المجرد باعتبـارها تخرج عن نطاق المعرفة الحقة. وينظر إلى مناهج العلوم الطبـيعية على أنها الوسـيلة الدقيقـة الوحيدة للحـصول على المعرفـة ، ومن هنا فإن العلوم الاجتماعيـة ينبغي أن تقتصر على استخدام تلك المناهج وأن تتخـذ العلوم الطبيعية كنموذج تحتذيه».

والحق أن كونت يعتـبر أول من أوضح معالم هذه الأيديولوجية الفلسـفية التي اتخذت أبعاد حركة علمية بعيـدة الأثر ، انبثق عنها في مراحل تالية ما يعرف باتجاه الوضعية المنطقيةLogical Positivism والإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism.

وبصفة عامة فـإن فكرة «الوضعية» التي استند إليها العلم الحـديث تقوم إجمالا على التأكيدات الآتية(Feigl,1975:877):

١ ـ أن كل معرفة تتصل بالحقائق الواقعية لابد أن تبني على شواهد إيجابية الوجود Positive مستمدة من واقع الخبرة.

٢ ـ فيـما وراء مجـال الحقائق الإيجـابية يوجد مـجال المنطق البحت والرياضـيات

البحتة ، والذي كان هيوم يقول منطلقا من إمبيريقيته المتطرفة أنها تهتم بالعلاقات بين الأفكار«والتي اعتبرت فيما بعد من قبيل العلوم الصورية -For mal Sciences (أي تلك العلوم التي تبحث في صُوَر الفكر وليس في المحتوي المادى المتعين للأشياء).

٣ ـ أما على الجانب السلبي Negative فترى الوضعية إنكار ما وراء الطبيعة وكل مالا يمكن حسمه بالدليل الواقعي مثل المعارف المتعالية أو المتجاوزة أي التي تتجاوز نطاق الحس transcendent.

وفي ضوء ذلك أصرّت النظرة الوضعية على أن « العلوم الاجتماعية » ينبغي لكي تستحق اسم«علوم» أن تسير في نفس الخطوط التي تسير عليها العلوم الطبيعية كما سبق أن أوضحنا.

وقد أعلن كونت بناء على تحليلاته التاريخية ما سماه بقانون الحالات الثلاث التي زعم أن تطور الفكر البشري يمر بها ، والتي تتوازى فى نظره مع المراحل التي يمر بها الإنسان الفرد من الطفولة إلى النضج، تبدأ أولاها بالمرحلة الدينية التي تفسّر الظواهر فيها بإرجاعها إلى قوى قدسية، وهي عنده تمثل مرحلة الطفولة في الفكر البشري(!) أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الميتافيزيقية التي لا تخرج عن كونها دينية ولكن بنظرة غير ـ شخصية... تفسّر فيها الظواهر بقوى حيوية أو غيبية لا تقدم تفسيرات أصيلة في رأيه(كالحقيقة المطلقة والأسباب الأولى والبدايات المطلقة)، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الوضعية أو العلمية التي لا تهتم إلا بالحقائق الإيجابية من حيث وجودها في الواقع المحسوس.

ومن هذا نرى مع فيجل أن ...« الوضعية من حيث موقفها الايديولوجي الأساسي إنما هي علمانية قاصرة على هذه الحياة الدنيا ومعادية للدين وللبحث فيماوراء الوجود، وأن أهم شروط الوضعية إنما هو الالتزام الصارم بشهادة الملاحظة والخبرة»، ... كما يضيف لِيفي (270:)، إلى ذلك أن الأثر الدائم الذي تركه كونت يتمثل في أنه قد أنشأ توجها مضادا للدين ولما وراء الوجود في فلسفة

العلوم استمر معنا حتى العصر الحاضر، ولعل مما يجدر ذكره هنا أن أوجيست كونت قد أسس «ديانة» جديدة لم تعمّر طويلا، لم تكن العبادة فيها موجهة إلى الإله الذي يتعبده المُوحِّدون، وإنما موضوع العبادة فيها هو «الإنسان»!

وقد شهدت بدايات القرن العشرين ظهور ما يسمى بالوضعية المنطقية Logical positivism التي بنيت على التوجهات الإمبيريقية المتطرفة لهيوم والتوجهات الوضعية التي وجدناها عند كونت إضافة إلي فلسفة العلم عند إيرنست ماك، ويعرّف القاموس الحديث لعلم الاجتماع (Theodorson& Theodorson:307) الوضعية المنطقية على أنها . . . «موقف فلسفي تطور عن الوضعية، يؤمن بأن الحق في أي عبارة يثبت بالتحقق من صدقه من خلال الخبرة الحسية، وأن أي عبارة لا يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلي الخبرة الحسية كالعبارات الدينية أو المتصلة بما وراء الطبيعة فإنها لا معنى لها Meaningless. . ،وإذا كانت هناك حاجة إلي التحليل المنطقي لتوضيح المعاني التي تم التحقق من صدقها أو تم رفضها باستخدام الخبرة الحسية، إلا أن مثل تلك التحليلات المنطقية ينبغي أن تبقى وثيقة الصلة بالملاحظات الإمبيريقية،(ومن هنا) فإن بناء النظريات ينبغي أن يقلَّل منه إلى أدنى حد ممكن«عند أصحاب هذا التوجه.

ومن هنا فإن الوضعية المنطقية تقوم على الأفكار الأساسية الآتية: (Feigl:8789 ؛ Levi: 273)

١ ـ أن المهمة الأصلية للفلسفة هي توضيح معاني المفاهيم والتأكيدات الأساسية للعلم، وليس محاولة الإجابة عن الأسئلة التي لا إجابة لها(مما يتصل مثلا بطبيعة الحقيقة المطلقة أو غيرها من الأسئلة الوجودية الكبرى).

٢ ـ جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا، وبذلك تعتبر كلاماً فارغا(أي لا تحمل أي معنى يرتد للحقيقة على وجه الإطلاق).

٣ـ معنى كلمة«منطقية» في اصطلاح الوضعية المنطقية يقصد به التأكيد على الطبيعة

الخاصة للحقائق الرياضية والمنطقية التي تعتبر صحيحة بحكم صحة نفس المسلمات والتعريفات التي تقوم عليها.

وأخيراً فإن الثلث الثاني من القرن العشرين قد شهد تحولا نحو استخدام اصطلاح الإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism بدلا من «الوضعية» وذلك لأن هذا المفهوم الأخير قد أصبح مرتبطا بشدة بتفكير أوجيست كونت، وأيضا بآراء إيرنست ماك الذي بالغ بشدة في التأكيد على الحقائق الإيجابية للملاحظة حتى أنه اتخذ اتجاها معاديا لفرض وجود «الذرّة» في علم الطبيعة، على أساس أنه لم يكن من الممكن مشاهدتها بالحواس في ذلك الوقت، ومع ذلك فإن الفكر الجديد قد احتفظ من الوضعية بإصرارها علي ضرورة اختبار الفروض والنظريات في الواقع الإمبيريقي ومن هنا صارت التسمية «بالإمبيريقية»، في نفس الوقت الذي استخدمت فيه تسمية «المنطقية» للدلالة على مكانة المنطق والرياضيات التي يتوقف صدق قضاياها على صحة المسلمات والتعريفات كما ذكرنا من قبل.

ويلاحظ أن الإمبيريقية المنطقية تمثل النموذج « السائد» اليوم في فلسفة العلوم(Tudor:3) بصفة عامة ، وهي لذلك تستحق وقفة خاصة لبيان طبيعتها، وقد أوضح ليفي (273 - 272:) الأفكار الأساسية للإمبيريقية المنطقية كما يلي:

١ ـ كل كلام « ذي معنى » يتكون إما من:

أ ـ عبارات « صورية » منطقية أو رياضية.

ب ـ قضايا تشير إلى حقائق علمية « واقعية ».

٢ ـ أي قضايا تزعم أنها تشير إلى حقائق يكون لها معنى فقط إذا كان في الإمكان بيان الطريقة التي يمكن بها التحقق منها بالرجوع إلى الواقع المحسوس.

٣ ـ أي قضايا تتصل بما وراء الوجود ولا تقع في نطاق الفئتين المذكورتين أعلاه لا معنى لها.

٤ ـ جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا وهي بهذا لا معنى لها.

هذا هو النموذج السائد في فلسفة العلم اليوم، وتلك هي الظروف التي وصل إلينا من خلالها، ولقد قصدنا بهذا العرض التاريخي المفصل لتطور فكرة «العلم» في الحضارة الغربية في سياقها الواقعي أن نضع أساسا يمكن في ضوئه القيام بمناقشة متأنية تعزل ما هو أصيل عما هو عارض فيما يتصل بالعلم والمنهج العلمي، بما يمكننا من اتخاذ الموقف الصحيح من كل منهما.

المبحث الثالث: أثر التاريخ والبيئة والثقافة في تشكيل المنهج العلى الحديث

لا يمكن لأي منصف أن يزعم أن كل نشاط فكري أو علمي لا يخرج عن كونه مجرد انعكاس خالص للظروف التاريخية والبيئية والثقافية التي أحاطت بظهور ذلك النشاط وتطوره(وان كان هناك من العلماء من يرون هذا بالفعل)، وقضايا المنهج باعتبار طبيعتها « العامة » في خدمة كل العلوم أَوْلىَ من غيرها بأن تتجافى مع الخضوع للملابسات الوقتية أو الظروف التاريخية العارضة الضاغطة، فالمنهج عادة ما يكون بمثابة المحور الذي تدور حوله العلوم المختلفة. . . وعليه يعتمد الباحثون والعلماء في الوصول إلي نتائجهم، وهم لهذا يتوقفون بقوة عند أي تغيير أو حتى محاولة لتغيير أي من المسلمات الأساسية للمنهج، ومن هنا فإن المتوقع دائما أنه من خلال عمليات التصحيح ـ الذاتي التي يتميز بها العلم أن يظل المنهج(نسبيا) بمنأى عن التأثر الشديد بالتيارات التي تتجاذب ما ينتج من تطبيقه من نماذج ونظريات علمية ـ تلك التيارات التي قد تكون شديدة أو حتى عاصفة في بعض الأحيان.

ولو تأملنا التطورات التي مر بها المنهج العلمي في البحث حتى وصل إلينا في صورته الراهنة(على الوجه الذي عرضناه في المبحث السابق) فإننا لن نملك إلا الإعجاب بالجهود التي بذلها العلماء والباحثون في كثير من الأحيان «للخلاص من تأثير» الضغوط الفكرية التي مارستها الكنيسة عليهم، متحملين ما يلحقهم في سبيل ذلك من قهر وعنف(يصل أحيانا إلى حد تقييد الحرية بالسجن، أو تجريم نشر المؤلفات، ويصل أحيانا للتهديد بالموت أو لتنفيذ ذلك التهديد) تمسكا بما وجدوا أنه الحق من خلال مشاهداتهم الواقعية التي لا يمكن لعاقل أن يتشكك فيها ـ اللهم إلا أن يكون ذا مصلحة أو صاحب هوى، وقد تمخض من مجالدة هؤلاء

العلماء الأفذاذ ومثابرتهم ومقاومتهم لتأثيرات البيئة وضع قواعد المنهج العلمي الأوروبي ، الحديث الذي كان الأساس الذي بنى عليه صرح العلوم الطبيعية الحديثة ، والذي جعل في الإمكان تحقيق التقدم التكنولوجي الذي يجني ثماره الناس اليوم(في جوانبها الخيرة) .

ولكن هل سَلِمَ هؤلاءالعلماء الأفذاذ حقا من تأثير الضغوط الثقافية والبيئية التي جاهدوا لمغالبتها ونجحوا في النهاية في الانعتاق من ربقتها بالكلية؟. . . وهل يمكننا القول بأمانة أن المنهج العلمي الأوروبي الحديث بصورته السائدة اليوم هو حقا مجرد نتاج لسعي متجرد للبحث عن الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة؟ إن الكتابات الأكاديمية والمراجع الجامعية حول المنهج العلمي تصوره لنا كما لو كان شيئا ذا صدق ـ ذاتي لا يمكن تصوره على غير ذلك الوجه الذي يبدو به، . . . يصدق في كل مكان وزمان. . كما لو كان قد نشأ في فراغ أثيري خال من أي مؤثرات أو تشويش ـ فهل نستطيع أن نسلّم بهذا المنطق ونحن نتأمل التطورات التي مر بها المنهج العلمي في إطارها التاريخي والثقافي الذي عرضنا له في الصفحات السابقة؟. . .

وفي الحقيقة فإن إعجابنا بما حققه المنهج العلمي للبحث من إنجازات رائعة في العلوم الطبيعية، واحترامنا لإسهامات أولئك العلماء الأفذاذ الذين جاهدوا حتى توصلوا لتوصيف أبعاد هذا المنهج وإقامة أركانه ، لا ينبغي أن يلفتنا عن الجانب الآخر للصورة ـ كما أوضحنا في الصفحات السابقة ـ والذي يتمثل في أن **أولئك العلماء في غمرة غَيْرتهم في طلب الحقيقة وفي إطار حماسهم لمقاومة المؤثرات قد تجاوزوا الحقيقة ووقعوا تحت تأثير المؤثرات... ولكن من وجه آخر!**

فلقد أدى التخاصم والعداء الشديد بين رجال العلم ورجال الكنيسة في الظروف التاريخية التي سبق عرضها إلى استبعاد الوحي كمصدر للحقيقة استبعادا

كليا، اكتفاء بالرجوع إلي الواقع « المحسوس» كمصدر وحيد للمعرفة «العلمية» مما أدى إلى فصام بين طريقين للمعرفة كان يمكن لو توحدا(في إطار ديني مختلف كما في حالة الإسـلام) أن يؤدي توحدهمـا ذلك إلى الخروج من الطريـق المسدود الذي تجد العلوم الاجتماعية نفسها أمامه اليوم ـ تلك العلوم التي تتـعامل مع ظواهر هي في بعض جوانبها غير إمبيريقية بالإضافة إلى جوانبها الإمبيريقية التي اختص العلم الحديث نفَسـهُ بالعمل في محيطهـا. . . ولكن أنَّي لأولئك العلماء القبـول بوحدة الحقـيقة(بمـعنى الجمع بين الوحي والمشـاهدات الواقعيـة) إذا كان ما يأتـيهم باسم الوحي ـ في تلـك الظروف التـاريخـيـة ـ لا يمكن بأي حـال التـوفـيـق بينه وبين المشاهدات الواقعية المحققة، وإذا كـانوا يُقهرون للتسليم بما يرى رجال الكنيسة أنه الوحي الذي لا محيص لهم عن الالتـزام به إن أرادوا أن يظلوا في ساحة المؤمنين بالمسيح وأن يحققوا لأرواحهم الخـلاص الأبدي، وأنَّي لهؤلاء العلماء أن يتصوروا وجود بـدائل أخرى من « الوحي » الصـحيح الذي أُنزل في أمم أخـرى وللخلق كافة ، تصيحيحاً للتحـريف الذي عانوا هم من آثاره ، حتى نتوقع منهم أن يتجهوا ببحثهم إليها؟.

إننا في ضـوء تلك الـظروف نسـتطيع أن نتـفـهم السـبب الـذي من أجله اندفع أولئك العلماء اندفاعا عظيمـا في اتجاه اعتماد المشاهدات الحسية الإمبـيريقية والبعد عن كل ما يمت إلي الوحي بصلة، ولا يستطيع منصف أن يلومهم على عدم قدرتهم على تجـاوز حدود الزمـان والمكان لاستـشراف ظروف أخـرى يمكن فيـها(بسهـولة شديدة) تحقيق التكامل والتناغم بين معطيـات الوحي ومعطيات الحواس كتلك التي توفرها العقيدة الإسلامية ، خصوصا وأن أولئك العلماء كانوا مهتمين فقط بما لدى المسلمين في عـصور ازدهارهم من علوم وتكنولوجـيا مـتقـدمة(يمكن التحـقق من صدقها إمـبيريقيا) أكثر مـن اهتمامهم بما لدى المسلمين من عقيـدة وشريعة، ويبدو هذا أمامنا بوضـوح إذا تذكرنا أن المفكرين والفلاسـفة الأوائل الذين نقلوا العلوم

الإسلامية إلي الغرب كانوا هم أنفسهم من رجال الدين المسيحي الذين كانوا يحسون بخطورة العقيدة الإسلامية علي معتقداتهم كما عبروا هم أنفسهم عن ذلك(راجع المقالات المتصلة بتأريخ العلم التي سبقت الإشارة إليها).

ولكن التماسنا العذر لأولئك العلماء لا يعفي نفرا آخر منهم تجاوزوا كل الحدود من حيث المغالاة في تلك النزعة الإمبيريقية بما لا يعتبر خدمة للعلم بقدر ما يعبر عن شخصية العالم نفسه أو عن مصلحته الضيقة، حتى أدى ذلك بهم إلى التوقف عما لا يستحق التوقف فيه، وأوضح مثال لذلك موقف إيرنست ماك عالم الطبيعة النمساوي وويلهم أشتوالد مؤسس علم الكيمياء العضوية ومن شايعهم ممن توقفوا عن القبول « بفكرة » وجود الذّرة في الواقع بناء على نظرتهم الوضعية المتطرفة في إمبيريقيتها، حيث يرى ماك مثلا أن « كل معرفة حقيقية إنما تتكون فقط من تنظيم وتدقيق لما تقدمه. . الخبرة المباشرة من بيانات». . . ولما كان لا يمكن رؤية الذرة بالعين المجردة أو المناظير المكبرة(في ذلك الوقت) فقد اعتبر الوضعيون فرض وجود الذّرة مجرد «خيال مريح» على أحسن تقدير أو فرضا غير شرعي على أسوأ تقدير.

وتمثل هذه الفصيلة من الوضعيين الذين رفضوا التسليم بوجود الذّرة في الطبيعة أحد الأشكال المتطرفة لتخوف الوضعية من أي شيء لا يمكن ملاحظته، فالحَجر عندهم مثلا ليس إلا مجموعة من الصفات التي تنطبع على الحواس كصفات الصلابة واللون والكتله، وهم يرفضون فكرة وجود مادة أو شيء يكمن ،وراء تلك الصفات الحسية، فإذا سألتهم عما يتبقى من ذلك الشيء الذي نلاحظه(الحجر) إذا تصورنا أننا جردناه من تلك الصفات المدركة بالحواس فإن إجابتهم أنه لا يتبقى هناك شيء(Feigl:878).

وفي مقابل أصحاب النزعة الإمبيريقية المتطرفة Empiricists وجدنا فريقا آخر من العلماء تطرفوا في الاتجاه العقلاني Rationalists » ينكرون أن تبدي الحقائق

الإمبيريقية الخام بذاتها وفي ذاتها أي علاقات يمكن فهمها ، أو تحكمها أي قوانين ضرورية. . . فالخبرة العادية التي يحصل عليها العالِم من ملاحظة الظواهر الطبيعية تظل عبارة عن تجمُّع غير منظم ،أو سيال غير مستقر ، إلى أن يستطيع العالِم أن يكتشف إطارا عقليا أو مبدأ يربط به بين هذه الحقائق المفككة وبين إطار كلي أقرب للفهم» (Toulmin:383).

وفي ضوء ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن المنهج العلمي الحديث إنما هو نتاج عقول بشرية سعت للوصول إلى الحقيقة في حدود ظروف الزمان والمكان، وفي حدود قدرة البشر(أو عدم قدرتهم) علي التحرر من ضعفهم الإنساني ، ومن تأثيرات علاقاتهم الاجتماعية والمهنية ، وتأثير زملائهم في المجتمع العلمي، ومن هنا يتضح لنا بجلاء خطأ التصور بأن هذا المنهج العلمى الأوروبى الحديث هو خاتمة المطاف في تحديد طرق السعي للوصول إلى الحقيقة أو حتى الظن بأن هذا المنهج بصورته الحالية هو « أفضل الممكن ».

ولعل هذا هو الموقف الذي انتهى إليه جيروم رافيتز (393:) بعد تحليل دقيق لتاريخ العلم إذ يقول « **لقد أصبح المؤرخون يرون أن العلم الأوروبي الحديث إنما هو جزء لا يتجزأ من الحضارة (الغربية) ، وأن نقائصه مثل فضائله إنما هي مستمدة من جوانب(الحياة) الأوروبية التي تضرب بجذورها في طريقة الحياة الغربية ، فالارتباط وثيق بين بقاء العلم وبقاء الحضارة(التي تحتضنه)»**، . . . ثم يضيف موضحا أنه « ليس لدينا ضمان في أن تستطيع الحضارة الغربية تحقيق التوافق مع الطبيعة بالشكل الذي يلزم لبقائها، وأن هذا الأمر يتوقف جزئيا على خصائص العلم الطبيعي كما تبلور في الحضارة الأوروبية على مدى القرون».

ويؤكد هذا المعنى المفكر الشهير جوهان جالتونج في كتابه عن المنهجية والأيديولوجيا (Galtung,1977:13) **إذ يقول أن العلاقة بين بناء العلم والبناء الاجتماعي علاقة تبلغ من القوة لدرجة أن الحديث عن المنهج العلمي دون إشارة إلى البناء الاجتماعي الذي يستخدم في إطاره يعتبر تضليلا، لأنه يؤدي إلى ادعاءات**

بأن هذا المنهج عالمي ومطلق pretenses of Universalism and absolutism مع إخفاء حقيقة أن أي مُنتَج علمي صادق إنما يمثل في الوقت ذاته وإلى حد كبير تصديقا وتدعيما للبناء الاجتماعي الذي تم إنجازه في إطاره، ويصل ويتكين وجو تشولك(Witkin&Gottschalk,1988:213) إلى قاعدة مشابهة عند الحديث عما ينبغي مراعاته عند تقويم النظريات العلمية أو النظر في أهداف العلم فيقولون أنه « بنفس الطريقة التي نجد بها أن النظريات قد تعكس القيم المتمركزة حول الثقافة المحلية لمن وضعوها... فان التصورات المتعلقة بأهداف العلم أيضا تعكس المعتقدات الثقافية كما تعكس معايير غير إبستمولوجية ».

وينتقد د. فؤاد أبو حطب(١٩٨٩: ٣٣-٣٤) الاتجاه الذي يتصور أن العلم سواء أكان علما طبيعيا أو اجتماعيا أو إنسانيا ذو طبيعة محايدة ثقافيا بقوله إن هذا الاتجاه « يتجاهل ما في العلم من تحيز ثقافي لا يتفق مع الصورة التي تقدمها الدراسات والعلوم التي أجراها علماء النفس في الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم» ويستشهد بكتابات جلجن وجلجن عام ١٩٨٧ التي بينت أهمية ... «التنبيه إلى الطابع الثقافي ثم الإيديولجي للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية »، ويقرر بعد ذلك أن الوعي بهذه الخاصية الثقافية الإيديولوجية للعلم عامة قد ظهر خفيا في معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون كما ظهر الوعي بها صريحا في علم النفس مع التوجه الأوروبي نحو الوحدة في إطار حديثهم عن علم النفس الأوروبي، كما أشار إلى توجه اليابانيين نحو التأصيل الياباني لعلم النفس مع ظهور اليابان كقوة عظمى.

وبناء على هذه الأدلة الدامغة التي تثبت التأثر الشديد للعلم والمنهج العلمي بالبيئة الثقافية التي يمارس فيها بل وبالظروف التاريخية التي نبت فيها فإنه لا يسع الباحث المنصف إلا أن يكون تناوله لهذه القضية منطلقا من أفق واسع يأخذ في اعتباره حقيقة **أن نظرة المجتمع للإنسان ، ولمكانه في هذا الوجود ، والطريقة التي يختارها المجتمع لحياته وحضارته ، إنما تضع الإطار العام الذي يتحرك فيه العلم والعلماء مثل غيرهم من الناس**، وأن التركيز الضيق على الإجراءات المنهجية وما توحي به من عمومية وعالمية وصدق يعتبر إلى حد كبير من قبيل النظرة

الميكروسكوبية القصيرة المدى التي تَقْصُر عن إدراك الصورة في كليتها، فإذا عرفنا أن العلم الاجتماعي مثلا يواجه أزمة أو محنة في ثقافة ما(كما هو حادث في الثقافة الغربية اليوم) فان هذا لا يعني أن الحال ينبغي أن يكون كذلك في كل الثقافات الأخرى ، . . . وإذا كان « العلماء » في تلك الثقافة عاجزين عن «النظر من خارج» الأطر الثقافية لمجتمعاتهم إلى العلم والمنهج العلمي لتمحيصها ، واكتشاف ما إذا كانت مسلماتها القيمية مسئولة عن وجود تلك الأزمة، فليس الحال كذلك بالنسبة للباحثين من « خارج» تلك الحضارة ممن انتقلت إليهم النماذج الغربية الحديثة عن طريق التقليد، وإذا كان الفريق الأول قد يُعذر لصعوبة المهمة أمامه(أو حتى استحالتها) فإن الفريق الآخر لايمكن أن يعذر على إصراره علي التقليد وتمسكه بما هو عقيم مجدب مع أن مفتاح الحل قد يكون تحت أقدامه، وسنرى بعد قليل أن تطبيق المنهج «العلمي» بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد فشل فشلا ذريعا في تحقيق فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية حتى في محيط الحضارة الغربية ، مما يجعلنا نقول دون مبالغة أن ضرر استخدام هذا المنهج بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد يكون أكثر من نفعه، وأن الأمل في تحقيق أي فاعلية في فهم الإنسان والمجتمع قد يتوقف على الخروج من إسار نموذج العلم الطبيعي التقليدي ، وتخليصه من القيود التي كبلته بها الاتجاهات الوضعية والإمبيريقية.

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية فى العلوم الاجتماعية مظاهرها وأسبابها

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية: مظاهرها وأسبابها

المبحث الأول : مظاهر الأزمة

إذا كانت الوظائف الأساسية « للعلوم » هي الفهم والتفسير والتنبؤ بالظواهر، وإذا كانت الوظائف الأساسية « للمهن » هي التحكم في مسار تلك الظواهر والتدخل لإحداث تغييرات مرغوبة فيها، فإن لنا أن نتساءل عن المدى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية ونظريات الممارسة في مهن المساعدة الإنسانية فيما يتعلق بكل من هذين النوعين من الوظائف: فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبوء بها من جانب، والتدخل المهني لإحداث تغييرات وإصلاحات مرغوبة فيها من جانب آخر ، . . . وفي الحقيقة أن أي مراجعة أو تقويم جاد للمستوى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية التي يفترض أنها بمثابة الوعاء الذي يحوي الحصيلة النهائية للنتائج التي توصلت إليها تلك العلوم - في محاولاتها لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية تكشف لنا عن ضعف واضطراب النظريات « العلمية » في المجال الاجتماعي ، كما تكشف لنا عن تضاربها الشديد تضاربا يصل في بعض الأحيان إلى حد التسفيه الكامل من جانب أنصار بعض النظريات لكل ما جاء به أصحاب النظريات المنافسة(كما يفعل أصحاب المدرسة السلوكية في علم النفس عادة عند تقويمهم لنظرية التحليل النفسي مثلا). . . ، وأي مراجعة للكتابات التي تعرضت لتقويم حالة النظرية في العلوم الاجتماعية عموما تكشف عن مثل ذلك التناقض والتضارب والعجز عن التفسير.

يلخص كيث ديكسون مثلا حالة النظرية في علم الاجتماع بقوله (Dixon,1973:26): « إن أي معرفة بالكتابات التي تدور حول نظريات علم الاجتماع عموما تكشف بوضوح أن بناء النظرية في علم الاجتماع ـ إذا حكمنا عليه بالمعايير المأخوذ بها في العلوم الطبيعية يفتقر لوجود أي منطق متماسك، فهناك اختلافات كثيرة ليس فقط حول مناهج البحث الاجتماعى وإنما حول طبيعة علم الاجتماع ذاته. . . إن بإمكاننا أن نثبت أن علم الاجتماع رغم مضيّ مائة عام على

تحقيقه لدرجة نسبية من الاحترام الأكاديمي لا زال.. لم يتوصل بعد إلى توجه موحد مقبول للممارسة المهنية، وكنتيجة لذلك فإننا نجد أمامنا كثرة كاثرة من «النظريات » المتنافسة..، حيث لم يتم تحقيق السيادة لأي إطار بعينه... ولم يعد من الممكن أن نعزو هذه الحالة إلى الزعم بأن علم الاجتماع لازال في « طفولته » .. ففرض حداثة العهد(الطفولة) لا يفسر لنا شيئا وإنما هو يشير إلى « الحالة» التي عليها علم الاجتماع».

فإذا انتقلنا إلى علم النفس فإننا نجد أنه يعاني أيضا من تعدد منطلقاته النظرية وتناقضها على خط مستقيم في بعض الأحيان، كما عبر عن ذلك بوضوح آيزينك وراتشمان إذ يقرران في مقدمة أحد مؤلفاتهما أن علم النفس كما يراه السلوكيون إنما هو فرع تجريبي من فروع العلوم الطبيعية، وأنهما كسلوكيين يسيران «في الاتجاه العكسي تماما Exactly Opposite » لاتجاه مدرسة التحليل النفسي(Eysinck & Rachman,1967:Xi-Xii). ويشير (Howard,1982:259) جورج هوارد في مقال هام نشر بمجلة علم النفس الأمريكية في عام ١٩٨٥ إلى أن بحوث ونظريات علم النفس كانت محل تساؤل شديد على مدى العشرين عاما الماضية، وينقل عن كوش قوله أن علم النفس قد بنى منهجه العلمي على فلسفة للعلم كانت قد تقادم بها العهد وأصبحت مهجورة حتى عند ذلك الوقت(عام ١٩٦٤). ويعقب هوارد مؤيدا ذلك بقوله أنه إذا كان واطسن مؤسس المدرسة السلوكية قد كتب يقول بأن « علم النفس فرع تجريبي موضوعي خالص من فروع العلوم الطبيعية لا يحتاج إلى دراسة الوعي(الشعور) إلا كما يحتاج علم الكيمياء أو الطبيعة إلى ذلك» فإن الزمن قد أثبت أن الوعي أو الشعور ليس على الإطلاق بالأمر الذي لا يهم علم الطبيعة الحديث، وينقل عن أحد علماء الطبيعة المعاصرين قوله « إن من المستحيل صياغة قوانين نظرية الكم Quantum Theory بطريقة كاملة الاتساق دون إشارة إلى الوعي» ،... حيث قد ثبت علميا أنه لا يمكن فهم الظواهر الطبيعية المتناهية الصغر دون إدخال« موقع الباحث الذي يقوم بالملاحظة» ومكانه من الظواهر التي يشاهدها ضمن معطيات قوانين نظرية الكم.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدات الإنسانية The Helping Professions التي تستند في ممارساتهـا المهنية إلى نتـائج تلك العلوم الاجتـماعيـة ونظرياتها المتـضاربة فلن يدهشنا أن نجـد أن تلك المهن قد أصـابهـا شرر الآثار المتـرتبة على قـصور الفـهم والتفسير الذي تعاني منه تلك العلوم، وهذا يفسر لنا ما تشير إليه الكتابات في تلك المهن حول مـا تعانيه من أزمـة في الهوية ، أو ضعف في تأثيـر وفاعلية المـارسة المهنية ، وقصورها عن تحقيق النتائج المتوقعة منها.

فإذا نـظرنا إلى موقف الإرشـاد النفسي فـإننا سنجد أن نظريـاته « المتصـارعة » تنطلق من نظريات علم النفـس ومدارسه التي تتناقـض ، مع بعضهـا تمام التناقض كمـا يشهـد بذلك ما أوردناه من أقوال آيـزينك وراتشمان من أن الاتجـاه السلوكي يسير في « الاتجاه العكسي تمامـا لاتجاه التحليل النفسي » والربط بين هذه الملاحظة وبين ما أورداه عن مدى نجـاح الممارسة إذ يقولان « إننا نعتقـد أن الفشل العام في تحقيق الشفاء من خلال العلاج النفسي لا يرجع إلى استحالة تحقيق الشفاء بقدر ما يرجع إلى الطرق الخـاطئة المتـبـعة لمحـاولة تحقـيقـه(Eysenck&Rachman:Xii)، فالقضية إذن وفقا لرأيهما(الذي قد يتفق فيه معهما الكثيرون، ولكن من زاوية غير تلك التي ينطلقان منها) إنما هي قضيـة التوجه النظري وقضية المنهج في الأساس، غيـر أن عين الانحياز النظري وعـدم القدرة على الخروج من إطار التـوجه العلمي السائد The Paradigm هي التي تمنع من رؤية الموقـف برمتـه في ضوء جـديد ، يدرك معه هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن يسيرون في نفس الأطر التقليدية أن الخروج من الأزمة إنما يتطلب نوعا من المراجعة الشاملة للأساسيـات ، كما سنجد فيما بعد عن أصحاب النظرية المعـرفية أو العقلية في علم النفس على سـبيل المثال ، ورغم أن رينيه دافيس Dawis يعترف بأنه لا يزال من أنصار التوجه العلمي السائد The Received View of Normal Scienceكما يطبَّق في محيط ممارسة التوجيه والإرشاد النفسي، إلا أنه يسلم في الوقـت ذاته بأن « القاعدة المعرفـية لهذه الممارسـة ليست كافيـة ـ إذا استخدمنا تعـبيرا مهـذبا» . . كما يشيـر إلى أنه لا بأس لديه من تجربة مداخل جديدة « مادامت المداخل القديمة لم تنجم ».

وأما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإن الموقف لا يختلف فيها كثيرا عن مهن المساعدة الإنسانية الأخرى، فلقد كتب جوزيف هيس في عام ١٩٨٠ حول ما أسماه بأزمة الهوية التي تواجه الخدمة الاجتماعية ، والتي تظهر آثارها سواء في الجوانب النظرية أو في الممارسة أو فيما يتصل بأخلاقيات المهنة، فيشير مثلا إلى «الحرب» الإيديولوجية الطاحنة الدائرة في محيط المهنة بين « النموذج الطبي » ونموذج « التغيير الاجتماعي » الذي يتخذ في صورته المتطرفة خطوطا ماركسية، ثم يوضح أن ضحايا تلك الحرب إنما هم الأخصائيون الاجتماعيون الذين يصابون بالإحتراق المهني Burn-Out، والعملاء الذين يضيعون بين التوجهات المهنية المتنازعة. ويرى هيس أن أساس الأزمة كلها إنما يكمن في إهمال البعد الروحي في الممارسة(Hess,1980:59-61).

أما الدراسات التقويمية التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية(التي تعد أكثر الدول تقدما في مجال الخدمة الاجتماعية) والتي حاولت القيام ـ بطريقة علمية ـ بتقدير مدى فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية من حيث درجة تحقيقها لتغييرات مرغوبة ودائمة في العملاء ، فإنها لم تصل إلى نتائج مشجعة أيضا، فلقد قام جويل فيشر في عام ١٩٧٣ بتلخيص نتائج عدد من الدراسات العلمية التي كانت قد أجريت لتقويم مدى فاعلية التدخل بطرق الخدمة الاجتماعية، كما قام رايد في عام ١٩٧٨ بفحص نتائج ٢٢ دراسة تقويمية أخرى وجاءت نتائج تلك الدراسات وغيرها مخيبة للآمال إلى حد كبير(Reid,1982:328)، ولقد لخص وليم رايد وزميلته ذلك الموقف بقولهما(Reid,etal.,1980:9): « لقد احتدمت المناقشات خلال العشرين عاما الماضية حول درجة فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية. . . أثارتها النتائج التي أسفرت عنها سلسلة من التجارب الميدانية التي أثبتت بشكل متصل وبطريقة تدعو للانزعاج أن الخدمات التي يقدمها الأخصائيون الاجتماعيون المهنيون لم تختلف في تأثيرها على العملاء الذين تلقوا تلك الخدمات عن حالة العملاء الذين لم تقدم لهم أي خدمة على الإطلاق ، أو عن العملاء الذين قدمت لهم خدمات من نوع أدنى » ، ولقد دعا هذا الموقف الذى ألقى بظلاله على المهنة كلها ـ دعا رايد وزميلته للقيام بتحليل نتائج اثنين وعشرين دراسة أخرى أجريت

في الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٩ تم اختيارها وفق شروط وضوابط معينة، وتوصل الباحثان في ضوء تحليلهما إلى النتيجة الآتية: أنه إذا كانت نتائج الدراسات التقويمية التي تم تحليلها تشير إلى أن الخدمة الاجتماعية « يمكن أن تكون فعالة»، . . . إلا أن طرق التدخل التي تم اختبار نتائجها» كانت محدودة النطاق. . . «وأن» التغييرات الحادثة في العملاء نتيجة التدخل... لا يمكن اعتبارها حاسمة. . ومع ذلك فإن هذه النجاحات القليلة التي سجلت في الوقت الحاضر أفضل من ألوان الفشل الذريع التي سجلت في الماضي» (Reid,1982:329338).

ولكن جويل فيشر الذي كان من أوائل من نبهوا إلى خطورة قضية دراسة مدى فاعلية التدخل المهني أكد مرة أخرى في مقال له عام ١٩٨١(Fisher,1981:199) على أنه في الفترة من الثلاثينات إلى أوائل السبعينات كانت نتائج الدراسات التقويمية « غير مشجعة من حيث أنها لم تنجح في إثبات فاعلية أي طريقة من طرق التدخل التقليدي للخدمة الاجتماعية، بل إن بعض الدراسات قد أوحت بأن بعض العملاء قد يكونوا تضرروا أو تدهورت حالتهم كنتيجة لاتصالهم بالأخصائيين الاجتماعيين المهنيين » غير أنه قد أبدى تفاؤلا بأن نتائج تلك الدراسات التقويمية الأولى وما أثارته من ضجة وما ترتب عليها من إعادة نظر في المهنة كلها قد كان من آثاره حدوث ثورة علمية في الخدمة الاجتماعية لتصبح « مهنة أكثر استنادا إلى العلم في ممارستها». . . ولكن دعوته إلى « العلمية » قد جاءت في صميمها دعوة مسرفة في الإمبيريقية والإجرائية Operationalism كما أوضح ذلك وليام جوردون في رده القاسي على فيشر (Gordon,1983). . . ومن هذا نتبين كيف أن قادة الفكر في المهنة ـ أو بعضهم على الأقل ـ لازالوا حتى اليوم يَدْعُون إلى نموذج العلم القديم حتى بعد أن ثبت عدم كفايته في دراسة الظواهر الإنسانية بسنوات طويلة كما سنرى فيما بعد.

المبحث الثاني: أسباب الأزمة واتجاهات العلاج

إن أي مراجعة متأنية لتاريخ العلم والمنهج العلمي الحديث لتكشف لنا بوضوح - كما رأينا في الفصل السابق - عن التأثير الشديد للعوامل البيئية والثقافية والظروف التاريخية الخاصة في تشكيل التوجه العام السائد للعلم الأوربي الحديث، ذلك التوجه المادي الوضعي ، القائم على المباعدة بين العلم وبين كل ما يمت بصلة للدين أو الوحي أو حتى القيم، والذي يصر على أن أي محاولة للمزج بينهما ستكون ضارة بكليهما - على حد التعبير الذي جاء في قرار لمجلس الأكاديمية الأمريكية للعلوم عام ١٩٨١ ، والذي يؤكد على « أن الدين والعلم مجالان للفكر البشري منفصلان عن بعضهما تمام الانفصال(Mutually Exclusive) وأن أي محاولة للجمع بينهما في إطار واحد يترتب عليها سوء فهم لكل من النظريات العلمية، والمعتقدات الدينية »... ، وهو تفكير بعكس النزعة المادية التي صاحبت دراسات العلوم الطبيعية بسبب النجاحات التي حققها اسحق نيوتن الذي يعتبر أبا للنظام القديم في الفيزياء الحديثة - على حد تعبير أجروس وستانسيو(١٩٨٤ :١٩-٢٠) - الذي قام بتفسير الكون باعتباره « مادة » توجد في « الزمان » و « المكان » ، وافتراض أن هذا الثالوث يمثل حقائق مطلقة وثابتة إلى الأبد ، ... « وقد حقق نظام نيوتن نجاحا في العديد من المجالات ولاسيما في مجال الفيزياء والكيمياء... وتمت له الغلبة بشرحه ظواهر الحركة والحرارة والضوء والكهرباء، وطبيعي أن هذا النجاح ولّد في النفوس رغبة في توسيع نطاق هذا الأسلوب في(التفسير) بحيث يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم الأحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد، وقد أسفرت إمكانية الكشف عن أسرار جزء كبير من العالم الطبيعي بافتراض وجود المادة وحدها عن دفع بعض العلماء تدريجيا إلى اعتبار المادية جزءا من الأسلوب العلمي ذاته.. ولعل في وسعنا أن نطلق على هذا اسم المادية المنهجية »... ، ويشير آخرون إلى أن « نظرة نيوتن والعلم الذي بُنى عليها كانت تتبنى نموذج الآلة الميكانيكية Machine Model لتصوير الكيفية التي يتم بها تنظيم كل الظواهر الطبيعية(!) ويبدو أن الكثيرين من علماء النفس ورجال العلوم الاجتماعية ليسوا

واعين بالدرجة التـي توجّهُ أعمالهم بهـا تلك المسلمات المسـتعارة من ذلك التـوجه « الكلاسيكي » للعلم الذي تمت صـياغته في القـرنين السابع عشر والثـامن عشر .(Ford,1984:464)

وقد أدى هذا النجاح الذي حـققته العلوم الطبيـعية الكلاسيكية كـما ذكرنا إلى شعور رجال العلوم الاجتماعية بأن صلاح أمر النظر في الظواهر الإنسانية لن يكون إلا بما صَلُح به أوله، أي بالـتـشـدد في تطبـيق المناهج التي نجـحـت في العلوم الطبيعية ،. . . حتى وجدنا جون ستيوارت ميل يقول حول منتصف القرن التاسع عشر الميـلادي. . . «إن الحالة المتخلفة للعلوم الأخـلاقية(الإنسانية) يمكن عـلاجها بتطبـيق مناهج العلوم الطبـيعـية عليـها مع توسـيع نطاقهـا وتعميمها » ، ويقـــول بولكنجهورن ـ الـذي نقل كلام ميل(Polkinghorne,1984:416) أن هذه النصيحة ظلت مقـبولة طوال مايزيد عن مائة عـام حتى بدأت الأصوات المطالبـة بكسر هذا القالب المقيّد للحركـة تكسب قوة وظهورا بعد شعور العديدين من الباحـثين بخيبة الرجـاء في نتـائج البحـوث المبنيـة على التـوجـهات التي وصلـت إلينا من العلوم الطبيعية.

ولقد تبنى المتخصـصون في العلوم الاجتماعية هذا النمـوذج المستمد من العلوم الطبيعية بقضه وقضيضه دون مراعاة لاختلاف طبيعة الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية، فجاءت نظريات العلوم الاجتماعية مغرقة في المادية ومعادية للدين أيضا، « فزعمت أن من الممكن تفـسير وظائف المخ والسلوك البشري في ضـوء العمليات الطبيعية/ الكيميائية والفسيولوجية وحدها، دون أدنى إشارة إلى الوعي الإنساني. . أو العوامل الذاتية، وكان ينظر لهذه المباديء على أنها لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها حتى تم اكتشاف خطئها المنطقي ونقصها(أخيرا) (Sperry:1988:608-9)».

ويضيف روجر سبيري Sperry في ذلك المقال الهام بمجلة علم النفس الأمريكية إلى ماسبق قوله: « لعله من الإنصـاف أن نقول أن. . . العلم والدين قد وقف كل منهـما أمام الآخـر وقفـة العدو الألد (حـتى ظهرت النظريـة العقليـة المعرفـية في السبعـينات على الوجه الذي نبينه فيـما بعد). . . فطوال الحقبـة السلوكية ـ المادية

اتخذ العلم موقفا يقوم على التحرر من القيم وعلى النظر للكون على أن ما يحركه إنما هي عوامل طبيعية تخلو في النهاية من أي سمات بشرية ذاتية من النوع الذي يتعامل معه الدين، فكان العلم يفترض أن القيم الأخلاقية، والروح، والأهداف الإنسانية، والكرامة، وحرية الاختيار - إن كان لها أي وجود أصلا - لا تخرج عن كونها مجرد ظواهر سطحية لا أثر لها، أو عن كونها صفات غير فعالة أو مؤثرة على النشاط الفيزيقي للمخ، وأن الأفضل تجاهلها عندما نقدم تفسيراتنا العلمية للظواهر، لأنها في زعمهم لا تؤثر علي أي وجه كان علي مجريات الأحداث في العالم الواقعي سواء في المخ أو في الكون عموما».

وعلى العكس من ذلك فإن الكثيرين من العلماء قد أصبحوا يعترفون بالاختلافات الواضحة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية كموضوعات للدراسة، وكذا بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية، على أساس أن العلوم الطبيعية علوم نوموطيقية Nomothetic أي علوم تسعى للوصل إلى قوانين « عامة » حول ظواهر هي بطبيعتها متكررة ومضطردة ويمكن التنبوء بها كالفيزياء والكيمياء، وبين علوم إيديوجرافية Ideographic تسعى لإدراك الخصائص: « الفردية » لموضوعاتها مثل علم التاريخ، ويرى هؤلاء العلماء أن من الخطأ تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في النوع الأول من العلوم(العلوم الطبيعية) على النوع الثاني من العلوم(العلوم الإنسانية)، لأن هذا كما يرون « سوف يؤدي إلى خلط كبير، بل هو السبب في تخلف العلوم الإنسانية»... ذلك أن التعميم يعتمد على اطراد الطبيعة بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان... حقا قد توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر، وقد يتشابهون في الشكل والسمات النفسية... الا أن وجود هذه التشابهات وحدها غير كاف لإمكانية إقامة قوانين في مجال الشئون الإنسانية» (أنور: ١٢١-١٢٣).

والمتتبع للمناقشة السابقة يستطيع أن يكتشف بوضوح الصلة الوثيقة بين الأزمة التي تعانيها العلوم الاجتماعية منذ بداياتها الحديثة حتى اليوم من جانب، وبين بعض سمات وخصائص التوجه العلمي التقليدي « السائد » من جانب آخر،

وسنحاول فيمــا يلي أن نبين الطريقة التي تسبَبَّ بها تَبَنى العلوم الاجتــماعية لذلك التوجه « القديم » في حدوث الأزمة الحـاضرة التي تعاني منها تلك العلوم اليوم، بل وتعانى منها مــهن المساعدة الإنسانية بالتبـعية، وسنقصر مناقشــتنا لهذا الموضوع على أخطر قضيتين كان لهما أكبر الأثر في حدوث تلك الأزمة وهما:

١ ـ إهمال تلك العلوم والمهن للعــوامل الروحية والدينية وإنكار دورها كمســببات وعوامل فاعلة فى إحداث السلوك الإنساني.

٢ ـ دعوى الموضوعيــة ، والزعم بأن العلوم الاجتماعية ينبــغي أن تكون متحررة من القيمValue-Free .

ولعل القاريء يلاحظ التــرابط الواضح بين هذين البعــدين ، والمترتب بطبيــعة الحال على انطلاقــهما من نفس الــتوجه الواحد ألا وهــو نموذج العلم « القديم » على حد تعبير أجروس وستانسيو، غير أن قـضية استبعاد العوامل الروحية والدينية إنما تتصل أكثر ما تتصل بالدراسات النفسية التي تنظر في الطبيعة البشرية ومكونات الشخصــية الإنسانية، أمــا قضية العلم المـتحرر ـ من القيم فـتتصل أكثر مـا تتصل بالعلاقات الاجتمــاعية والبناء الاجتماعي والتي يتعرض لها علم الاجــتماع أساسا، والقضيتان كامنتان وراء التشويه والتــشويش الذي تعاني منه مهن المساعدة الإنسانية التي تعتــمد على علوم النفس والاجتــماع بدرجات متـفاوتة في استلهام قـواعدها العلمية ، إضافة إلى المعارف التي تبلورها لنفسها من خلال البحوث والممارسة. ولكنها تظل مع ذلك سائرة في ركاب التوجه العلمي السائد .

أولا: قضية استبعاد العوامل الروحية

لو أننا تساءلنا عن كنه الأسباب التي أدت إلى تلك الحالة التي تعاني منها العلوم الاجتماعية إلى اليوم - والتي تتمثل أساسا في ذلك القصور المزمن في فهم الإنسان وتفسير الظواهر الاجتماعية - فإن العلماء والباحثين سيسارعون بتقديم طائفة كبيرة من الأسباب التي تختلف بحسب التوجه النظري لكل منهم، ففي كل علم من تلك العلوم الاجتماعية « مدارس » علمية متعددة، تتبنى نظريات متباينة تتنافس فيما بينها في تقديم التفسيرات التيّ تعترف بها للظواهر التي تخصص ذلك العلم في دراستها ، ومن الطبيعي أن يعزو المنتمون إلى كل من تلك المدارس ذلك الاضطراب والقصور النظري إلى أن « غيرهم» من الباحثين في ذلك التخصص ينطلقون من النظريات المنافسة (الخاطئة) الأخرى. . !

غير أن أمثال تلك التفسيرات لاتبدو كما رأينا كافية، لأن المنتمين إلى كل من تلك التوجهات النظرية لابد وأنهم قد شاركوا بسهم وافر في بحوث ذلك العلم بأنفسهم أيضا ، مستخدمين أطرًا تصورية مستمدة من توجههم النظرى فى تلك البحوث دون أن يؤدى ذلك إلى فتح جديد في فهم وتفسير الظواهر في نطاق ذلك العلم. وهذا يسوّغ لنا أن نقصر اهتمامنا هنا على التبريرات ذات الطبيعة « العامة » التي تساق عادة عندما يثار موضوع القصور النظري والتضارب بين نظريات العلوم الاجتماعية ، بدلا من أن نركز على ما يسوقه أنصار أي مدرسة ضد أنصار المدرسة الأخرى ، ويمكن تلخيص تلك التبريرات العامة فيما يلي:

١ - لعل أكثر التبريرات العامة التي تساق لتفسير الضعف والاضطراب النظري في العلوم الاجتماعية يتمثل في أن تلك النظريات **لا تقف حتى الآن على أرض صلبة وكافية من الحقائق الإمبيريقية والملاحظات الواقعية المحققة القابلة للتعميم**، ووجه الاحتجاج هنا هو أن قلة المشاهدات « المحققة إمبيريقيا » تفتح الباب واسعا أمام الباحثين لابتكار تفسيرات متعددة - بل ومتناقضة أحيانا - للربط بين تلك الحقائق والتعميمات الإمبيريقية القليلة والمحدودة النطاق. ويلاحظ أن القائلين بهذا الرأي يفترضون ضمنا أن تلك الحقائق والتعميمات الإمبريقية التى تم التوصل اليها حتى الآن رغم قلتها إلا أنها تأخذ فى اعتبارها

«كل المتغيرات الممكن دراستها دون استبعاد لأى فئة أو طائفة من المتغيرات عن وعى أو عن غير قصد.

٢- ويتصل بالتفسير السابق الذى يساق تبريرا لضعف واضطراب نظريات العلوم الاجتماعية تفسير آخر يتمثل فى صعوبة قياس بعض المتغيرات ، وصعوبة التحكم فى بعضها الآخر لأسباب تتعلق بعدم قابلية تلك المتغيرات للقياس أصلا، أو لاعتبارات إنسانية وأخلاقية، مما يضطر الباحثين اضطرارا لاستبعاد بعض المتغيرات من دراستهم ، رغم أنهم مدركون لمدى أهميتها لبناء النظريات في مجال العلوم الاجتماعية.

٣- أما التفسير الثالث فيختلف عن التفسيرات السابقة فى أنه يرفض التسليم بأن الصعوبات التى تواجه التنظير فى العلوم الاجتماعية تكمن فقط فى مجرد فقر تلك العلوم من جهة مدى توفر الحقائق الإمبيريقية الصلبة، أو من جهة صعوبات القياس والتحكم فى المتغيرات وحسب، وإنما يرى أن تلك الصعوبات ترجع أيضا وبصفة أساسية **إلى أن العلوم الاجتماعية ـ جريا على سنن البحث العلمى التقليدية ـ قد استبعدت عن عمد قطاعا أساسيا من العوامل أو المتغيرات الفاعلة المؤثرة فى الظواهر السلوكية والاجتماعية وأعني بذلك المتغيرات الروحية والاعتقادية** التى يظن العلماء (للأسباب التاريخية التى شرحناها آنفا) أنه لايصح إدراجها ضمن المتغيرات التى تتعرض لها دراستهم «العلمية».

وبطبيعة الحال فإن العلماء والباحثين الذين لايزالون يلتزمون بالتوجُّه العلمى التقليدى السائد اليوم فى العلوم الاجتماعية، الذى ينطلق من منطلقات الفكر الوضعى والفلسفة الوضعية المنطقية ذات التوجه الإمبيريقى (الحسى) الواضح (Keat & Urry, 1975: 6)† سيؤيدون التفسيرين الأول والثانى، والحل عندهم لقضية الاضطراب النظري في العلوم الاجتماعية يتمثل في إجراء المزيد والمزيد من الدراسات الإمبيريقية الدقيقة، وبناء المزيد والمزيد من المقاييس الأكثر دقة، والتي

يمكن من خلالها سبر أغوار الظواهر الإنسانية المستعصية على القياس حتى الآن، . . . والمتوقع عندهم أن يؤدي تراكم الحقائق الإمبيريقية المستمدة من تلك البحوث في النهاية إلى الوصول إلى نظريات « علمية » أكثر صلابة وأقل اضطرابا وتعارضا.

ولو أننا تأملنا التفسير الأول فإننا نجد أنه يصعب قبوله كأساس وحيد لتفسير الحالة الراهنة لنظريات العلوم الاجتماعية، وذلك على أساس أنه مهما ازداد عدد الحقائق الإمبيريقية والتعميمات المستمدة منها **في اتجاهات خاطئة أو مختزلة أصلا** فإن ذلك لن يقربنا إلا قليلا من فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية ، مادامت بحوثنا مستمرة في السير في الاتجاهات التي اتخذتها تقليديا، وذلك لسبب بسيط يتمثل في أن تطور العلم والمنهج العلمي تاريخيا في الاتجاهات التي سبق توضيحها يعتبر السبب الرئيسي في تخلف العلوم الاجتماعية نتيجة **لما رأيناه من تضييق لنطاق الظواهر التي تدخل بطريقة مشروعة في نطاق « العلم » وفقا للتصور أو التوجه التقليدي السائد الآن، ذلك التصور الذي يقوم على اتخاذ قرار واع ومقصود باستبعاد العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بخالقه من نطاق الدراسة العلمية، مع أن هذه العوامل قد تكون « أهم » المتغيرات المفسرة للسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية** كما سنرى فيما بعد.

ثم إننا لو تأملنا **التفسير الثاني** الذي يردّ المشكلة إلى صعوبات القياس والتحكم فسنجد أنه أيضا ليس تفسيراً كافيا للضعف النظري المزمن في العلوم الاجتماعية، لأننا مهما تمكنا من زيادة درجة دقة المقاييس المستخدمة ومهما أضفنا متغيرات أخرى لم تخضع من قبل للدراسة بعد أن يصبح قياسها ممكنا، فإن قدرتنا على الفهم والتفسير لن تزيد إلا قليلا، والسبب في ذلك **أننا مهما تقدمنا في قياس متغيرات تنتمي إلي التوجه التقليدي المادي للعلم الطبيعي وتترسم خطى توجهاته الأيديولوجية فإننا سنظل أسرى ذلك التوجه التقليدي**، ولن يؤدي هذا إلى اتجاه جهودنا البحثية في الاتجاه الصحيح على الوجه المبين آنفا.

ومن هنا فـإنه لا يتبقى أمـامنا إلا التفسير الأخير الذي يبدو أنه يصـدق جملة وتفصيـلا على الموقف الراهن في محيط العلوم الاجتمـاعية: إننا في هـذه العلوم ننطلق(عن غير قصد أو عن حسن ظن) من منطلقات معادية للوحي ولكل ما يتصل بالله واليوم الآخر،... تلك المنطلقات التي انبـثقت في إطار ظروف تاريخية ومكانية معينة وارتبطت بها ارتبـاطا وثيقا(سبق شرحها فيـما سبق) ،... وبناء على ذلك فإننا قـد أهملنا أحـد المصادر الأسـاسـية(هل نـقول المصـدر الأسـاسي؟) التي يمكن أن توجهنا إلي متغيرات هامة يؤدي أخذها في الاعـتبار حتما إلى زيادة قدرتنا على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبوء بها والتحكم فيها وتغييرها.

إن استمسـاك بعض العلماء وبعض الهيئات العلميـة اليوم بذلك الموقف المعادي للدين والوحي لم يعـد له ما يبرره ـ علمـيا!! ـ بعد التطورات الحـديثة في العلوم البـيولوجـية وفي فـهم الطبيـعة الإنسـانية الـتي بدأت تتراكم نتـائجهـا منذ أوائل السبـعينات الميلادية من هذا القـرن، والتي أدت إلى ثورة شاملة في فلسـفة العلم على الوجه الذي نبينه بعـد قليل، ولم يعد ذلك التمسك بالقديم ذا وظيفـة مفيدة لتقـدم العلم ذاته بعد تـلك التطورات الحاسـمة التي أثبتـت خطأ النظرة الوضعـية المادية وقصورها عن فهم الظواهر الإنسانية.

لقـد كانـت النظرة التـقليدية الـسائدة في مـخـتلف العلوم ـ الطبـيـعيـة منهـا والسـلوكيـة. . . تقوم على أن الكل تحكمه خواص أجـزائه التي يتكون منها بمعنى أن « كل شيء محتوم من أسفل إلى أعلي وفـقا لمسار التطور(الطبيعي)، وفي إطار هذه النظرة المادية للطبيعة التي تقوم على حتميـة سببية بادئة من الوحدات الصغرى Microdeterministic ، فقد كـانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفـسر على أساس أنها محتومة بنشاط الخلايا العـصبية والتركيب الفسيولوجي للمخ، وأن هذا النشاط بدوره تحكمه قـوانين الطبيعة والكيمـياء والكيمياء الحـيوية ـ حتى نصل في النهاية إلى أن كل شيء محتوم بالتفاعلات الطـبيعية التي تتم على مستوى مكونات الذرة وبالقـوى الميكانيكية المتناهـية الصـغر » (Sperry:609) . . . ، ولقـد سارت المدرسة السلوكية التي سيطرت على الدراسات النفسية طوال خمسين عاما على هذا

النهج في فهم الإنسان وسلوكه إلى أن جاء التوجُّه المعرفي/ العقلي الجديد Cogni-tive/Mentalist منذ خمسة وعشرين عاما بما يعتبر ثورة في فهم الطبيعة البشرية. . . ثورة تمكنت من فرض وجودها اليوم على الدراسات النفسية، ويقوم ذلك التوجه الجديد على أننا حتى لو نظرنا للإنسان على أنه يتكون من أعضاء تحكمها التفاعلات الطبيعية والكيميائية من أسفل إلى أعلى، إلا أننا نجد في الوقت ذاته أن الإنسان كوحدة حية ذات مستوى أرقى من مجرد مستوى الذرات والخلايا التي يتكون منها قادر أيضا ـ كوحدة حية عاقلة ـ على إحداث تأثيرات وتحكّم من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن " التفسير الكامل للسلوك يتطلب أن نأخذ في الاعتبار ظهور خصائص جديدة منبثقة(على هذا المستوى) لم تكن موجودة من قبل، ويتضمن ذلك الخواص العقلية التي تتفاعل وتؤثر كأسباب فاعلة على هذاالمستوى الأعلى من الوجود ذاته، كما أنها تتحكم من أعلى فيما هو أدنى منها تحكما سببيا أيضا. . . بما يمكن أن نسميه حتمية تأثير الوحدات الكبرى MACRODETERMINISM التي تعمل جنبا إلى جنب مع التحكم من أسفل إلى أعلى، وبهذا يمكننا القول أن الحالات العقلية ـ كخواص منبثقة عن نشاط المخ ـ لها القدرة على التحكم فيما يحدث داخل الخلايا العصبية التي يتكون المخ منها: في نفس الوقت الذي يتحكم نشاط الخلايا العصبية في تلك الحالات العقلية» (SPERRY:609) ،وبلغة أخرى فكما أن المستويات الدنيا من الوجود تتحكم سببيا في المستويات العليا فإن المستويات العليا أيضا تتحكم في المستويات الأدنى منها، يقول روجر سبيري « إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من مجرد أسراب راكضة من الذرات والإلكترونات والبروتونات الدائبة الحركة، كما يدل على أن الخواص والصفات الأشمل التي توجد في العالم والتي يستجيب لها المخ بما في ذلك الظواهر الاجتماعية الواسعة التي تمثل الحضارة الحديثة ـ كل هذه لا تقل من حيث حقيقة وجودها وقدرتها السببية على الإحداث من الوجهة العلمية عن الذرات والجزيئات التي تعتمد عليها في وجودها. . . **وهذه النظرة الجديدة للواقع.... تتقبل الخواص العقلية والروحية كحقائق سببية فاعلة غير أنها في الوقت ذاته تنكر أنها يمكن أن يكون لها وجود منفصل في حالة غير متجسدة بعيدا عن المخ القادر على**

القيام بوظائفه... والنظرة الجديدة بدلا من أن تستبعد العقل والروح فإنها تضع هذه القوى العقلية الذاتية قريبا من القمة في هرم التحكم السببي للمخ وتعطيها مكان الصدارة في تحديد ما يفعله الشخص » .

يبدو لنا أن هذا هو أقصى ما نستطيع أن نتوقعه من جانب الكثيرين من علماء الغرب في محيط الاعتراف بالعوامل والمتغيرات ـ غير المادية ـ أقصد إنهم إذا حملهم الواقع على الاعتراف بوجود هذه العوامل فإنهم يسارعون إلى التأكيد على أنها ليست ذات مصدر متعال عن تلك القوى الطبيعية والكيميائية التي يتكون منها العالم في فهمهم. . . وإنما هي عوامل منبثقة تطوريا عنها ـ وإذا كان سبيري يؤكد أن هذه الاتجاهات المعرفية/ العقلية الجديدة في علم النفس تفتح الأبواب أمام « التقارب بين الدين والعلم. . . إذ أنها عدلت من توصيف العلم للطبيعة البشرية وللذات الواعية وأصلحته بطريقة جذرية » ، إلا أنه عندما يكشف لنا عما يقصده بالدين يتبين لنا أنه يتحدث عن نوع من الدين الإنساني « العام » الذي يستطيع أن يتعامل هو طبعا معه كإنسان غربي في ضوء رفضه لما يقدم له من معتقدات نصرانية، ويهودية. . . فلا يجد أمامه إلا البحث عن دين يقوم على قيم أخلاقية هدفها ـ كما يرى ـ « المحافظة على البقاء » للإنسان في هذه الحياة الدنيا(SPERRY:611-2) .

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا المدرسة « المعرفية/ العقلية » في فهم الإنسان، وهناك أيضا مدرسة قريبة منها بدأت تجد تأييدا كبيرا بين علماء النفس المعاصرين هي المدرسة الإنسانية HUMANISTIC APPROACH والتي تسير أيضا في خطوط تؤدي إلى نتائج مماثلة، ويعتبر الاتجاه الإنساني بمثابة ثورة على النزعة المادية الميكانيكية التي سيطرت على النموذج العلمي القديم في فهم الإنسان ودراسة الظواهر الإنسانية، ويوضح عالم النفس ايرفين تشايلد (أجروس وستانسيو: ٨٦-٩٠) الخط الأساسي لهذا التوجه بأنه يتمثل في النظر للإنسان «كقوة واعية » لا على أنه مجرد حيوان أو آلة، ويرى أن هذه هي نقطة الانطلاق الرئيسة لهذا المنظور العلمي الجديد للإنسان، ويضيف أجروس وستانسيو أن الإنسان في هذا المنظور ليس مجرد رزمة من ردود الأفعال أو الدوافع أو الآليات النفسية، كما أنه ليس مجرد منتج جانبي لقوى خارجية فاعلة ومؤثرة فيه، وإنما هو إنسان واع له إرادة يملك حرية

الاختيـار، ويملك القدرة على التصرف من أجل تحـقيق أهداف ينتقيهـا بنفسه، ثم يوضحان أن الأهداف إنما تستند بالضـرورة إلى « قيم » ومن هنا فإن علم النفس في النظرة الجـديدة يشمل دراسة القـيم التي توجه السلوك الواعي للـفرد، وينقل المؤلفان عن كارل روجرز تأكيده على ضرورة البحث في « المعاني العقلية والروحية للسلوك » ، ويعلق أجروس وستـانسيو بقولهما إن « مـؤدي ذلك أن حياة الإنسان الفكرية وحيـاته الأخلاقية وحـياته الروحية هـي حقائق مماثلة تماما لحـقيقة حـياته البيـولوجيـة » ، وينقلان عن عالم الـنفس رولو ماي قوله إن علم الـنفس الجديد مفوَّض من قِبَل المجتمع للعـمل في ملكوت عقل الإنسان وروحه، ولكن المؤلفين عندما يـتعرضـان للمقـصود بالنواحي الروحـية يسـيران في نفس الخطوط العـامة للحـضارة الغـربية أيضـا. . . فيـفسـران النواحي الروحـية بأنهـا تتصل « بالقـيم الأخلاقيـة والفكرية والجمالية » ويـوضحان أنها تتضـمن المعرفة العقليـة والحكمة والمهارة الفنـية إضافـة إلى جميع الخـصال المحـمودة كالكرم والشـجاعـة والأمانة والطيبة والصدق.

ومـرة أخرى فـإننا نلاحظ حتى عند عـلماء هذه المدرسـة أيضا مـيلا لا يخـفي لتجنب الربط بين الجوانب الروحية وبين المعتقدات الدينية. . . خصوصا فيما يتصل بصلة الإنسان بربه وخالقه، بالرغم من أن هذين المؤلفين نفسيهما يعترفان ـ استنادا إلى النظريات الحديثـة في العلوم الطبيعية ـ في مـواضع أخرى من مؤلفهـما القيّم بوجـود إله حكيم وراء هذا الكون ووراء القـوانين التي تسـيّره، ولعل السبب في **عدم قـدرة أولئك العلماء على اجـتيـاز هذه الخطوة المتبـقية في طريـق الرجوع إلى الحق يكمن كما رأينا في التـصورات المحرَّفة والمشوهة للدين في تلك المجـتمعات، كـما يكمن في تعـدد الديانات في تلك المجـتمـعـات وتبنيهـا نتـيجـة لذلك لفكرة التعددية الدينية PLURALISM ولمباديء العلمانية SECULARISM.**

أما العالِم المسلم الذي ينطلق من عقيدة صحيحة غير محرَّفة، والذي يؤمن بإله قوي قاهر، رؤف رحيم، مالك الملك، مطلق التصرف في الكون كله، الذي خلق بني آدم في أحسن تقويم، وأشهدهم على أنفـسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا، ثم أرسل الرسل لهداية الناس وتذكيرهم بمـا أودع في فطرتهم النقية، وهو من بعد

ذلك رادٌّ الناس إلى معاد، فمجازيهم على أعمالهم في يوم تشخص فيه الأبصار. . . إن من يؤمن بهذا كله لا يمكنه إلا التسليم بأن معرفة الإنسان بربه ونوع صلته به سبحانه هي محور حياته، وأنها أهم العوامل المؤثرة على سلوكه، فكلما كانت معرفة الإنسان بالله صحيحة وصلته به قوية كان الاحتمال كبيرا في أن يأتي سلوكه متمشيا مع التوجيه الإلهي لما فيه صلاحه، فيعيش في حالة من الطمأنينة والسكينة تتمشى مع أفضل ما يتمناه من يكتبون حول معايير الصحة النفسية والتوافق الاجتماعي في الدنيا قبل أن يرتحل إلى نعيم الآخرة، وأما ان كانت معرفته بالله محرفة أو ناقصة أو مشوهة أو كانت صلته بالله منقطعة فإن الاحتمال كبير في أن يكون أكثر تعرضا للاضطرابات النفسية والانحرافات الاجتماعية في الدنيا وهو في الآخرة من الخاسرين.

وقد فطن كثير من علماء النفس المسلمين إلى تلك الحقائق وطالبوا باعتبار التطور الروحي والخلقي للإنسان موضوعا للدراسة النفسية، فيرى د.عبد الحميد الهاشمي(١٩٨٤: ٩٦ -٩٧) أن الإنسان بفطرته كائن حي يأمل ويتأمل ويعتقد ويؤمن، وهو قادر على أن يدرك عن يقين وجود الله تعالى ووحدانيته، ويدرك أهمية طاعة الله عز وجل، ومن هنا فإن من الضروري دراسة هذا الجانب الروحي في الإنسان لبيان طبيعته ومراحل تطوره وعوامل صحته وانحرافه، ثم يرد على حجة من زعموا عدم إمكان دراسة الجوانب الروحية للإنسان دراسة علمية قائلا بأن جهل علماء الطبيعة بجوهر الكهرباء والمغنطيسية لم يمنعهم من دراسة آثارها كالحرارة والحركة والضوء، كما أن **علماء النفس يدرسون الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة آثارها وعواملها مع الجهل بطبيعتها أو جوهرها، ثم يصل إلى أن « نفس الشيء صحيح بالنسبة للجانب الروحي من التكوين النفسي للإنسان، فعلماء النفس ليسوا في حاجة إلى دراسة حقيقية القيمة والروح وجوهرها بل إلى ظواهرها في حياة الإنسان »**، . . . أما الدكتور مالك بدري فإنه يقرر من واقع دراساته التطبيقية أنه « من الواضح أن الإسلام كأسلوب للحياة يلعب دورا رئيسيا للغاية في التطور العاطفي والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم » ويرى أن استمرار علماء النفس المسلمين في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من علماء النفس

غير المسلمين يعتبر مأساة، وأن النظر للجوانب الروحية على أنها غير ذات بال في فهم السلوك يعتبر فهما غير علمي أو على الأقل غير منصف(١٩٨٢ :١٢٩-١٣١).

ومما سبق يتبين لنا أنه لا يمكن لنظريات العلوم الاجتماعية أن تصل إلى فهم الإنسان وتفسير سلوكه تفسيرا صحيحا ما دامت تستبعد عن قصد ذلك القطاع الرئيسي من قطاعات المتغيرات المؤثرة تأثيرا حيويا على السلوك ألا وهو القطاع المتعلق بتأثير العوامل الروحية ، التي تتصل أساسا بوعي الإنسان بوجوده في هذا الكون، وتساؤله الدائب عمن خلقه وصوّره ، وسخر له ما سخر من الكائنات، ثم معرفته بخالقه، وما تستثيره تلك المعرفة من شعور بالحاجة إليه والرجاء فيه والخوف منه، باعتبار هذه الوجدانات هي المحرك للنزوع والإرادة والسلوك الواقعي.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية وخصوصا الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية لوجدنا توازيا بين الاتجاهات المهنية السائدة فيها وبين ذات الاتجاهات المتصارعة في العلوم الاجتماعية التي تستند إليها القاعدة العلمية لتلك المهن، وإذا كنا قد وجدنا أن العلوم الاجتماعية قد حذت في دراستها للإنسان حذو العلوم الطبيعية وتأثرت بتلك العلوم أولا في اتجاهها المادي الميكانيكي القديم ثم أخيرا في منظورها العلمي الجديد، فإننا سنلاحظ أن الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية أيضا قد سار كل منهما على نفس نهج تلك العلوم، فاتخذت في منظورها التقليدي القديم توجها علمانيا خالصا يستبعد الدين بالكلية من عمليةالمساعدة، ثم اتجهت بعض الكتابات فيها أخيرا على استحياء للمطالبة بعلاقة أوثق مع الدين ويأخذ العوامل الروحية في الاعتبار عند تقديم المساعدة.

فاذا بدأنا بالإرشاد النفسي فإننا سنجد مباشرة أن كلا من السائرين على نهج مدرسة التحليل النفسي أو المدرسة السلوكية يتخذون بالتبعية نفس المواقف المعادية للدين والعوامل الروحية التي تتخذها تلك المدارس كما يتمثل ذلك في أقوال روادها، فبالنسبة للمدرسة الأولى نجد فرويد(أجروس وستانسيو :٥٨-٥٩) يقرر أن الأديان « ينبغي أن تصنف باعتبارها وَهْماً من أوهام الجماهير » . . . وأنها نشأت من حاجة الإنسان لحماية نفسه من قوى الطبيعة الساحقة، وهكذا فإن الإنسان في

زعـمه هو الذي يخلـق الله وليس العكس(!) ومن هنا فـإن الدين في رأيه هو نوع من الطفولية INFANTILISM التي لابد أن يتجاوزها الـناس يوما ما، أو أنه نوع من المرض النفسي، يقول دوهرتي(O'DOHERTY,1978:6) أن فرويد « قد اعتبر الدين مرضا عصابيا» لأنه كان بالنسبة له يمثل نكوصـا إلى مرحلة طفولية. . .(وذلك من منطلق) أن الإنسـان الراشـد الذي لا يسـتطيع التعـامل مع مـشكلاته بطريقـة عقلانية يصـيبه النكوص إلى مستوى الدفاعـات الطفلية. . . ،وهذا هو السبب في أن فرويد يرى أن الدين بذلك يعتبر العصاب الوسواسي العام للبشر جميعا.

وإذا كان هناك من انشقوا على فرويد وخالفوه في الرأي حول هذه القضية(إضافة إلى غيرها) مثل يونج فإن آراءهم لم يتح لها نفس الدرجة من القبول في الأوساط العلمـية والمهنيـة بسبب شيـوع الروح المعادية للديـن في تلك الأوساط كمـا بيّنّا، وذلك بالرغم من أن يونج قد عبر عن آرائه المناقـضة تماما لآراء فرويد في الموضوع بكل وضوح وقوة حيث يقرر « **إن الدين أبعد ما يكون عن أن يعتبـر مرضا عصابيا، وادعى أنه لم يحـدث أبداً أن جاءه مـريض بالأمـراض العصـابيـة إلا وكان سـبب مرضـه هو بعده عن الـدين، كما أنـه لم يعالج مـريضا قط إلا وكـان شفاؤه بـسبب عودته للدين**» . ولكن يونج كان يردد دائـما أنه عالم نفس إمـبيريقـي، ولم يظهر التزاما نـحو أي دين معين ، مما دعا البـعض إلى الظن بأنه من اللا أدريين أو حتى من الملاحدة إلا أنه فقط يسجل الواقع المشاهد أمامه(O'DOHERTY:15-16).

أما مؤسس السلوكـية جون واطسون فكان يرى أن جسم الإنسان هو «الحـقيقة الوحيـدة » ، وأن سلوكه وليس وعيـه هو الموضوع الصحـيح لعلم النفس، وكان يقول إن الناس مستـعدون للاعتراف بأنهم حيوانات، غيـر أنهم يريدون أن يضيفوا إلى ذلك شيئا آخر يخلق المشاكل، ويندرج تحت هذا «الشيء الآخر » عنده كل ما يعرف بالدين والحـياة بعـد الموت، والأخلاق؛ والحقـيقة العـارية في رأيه أن علي عالم النفس أن يصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التي تستخدم في وصف سلوك الثور الذي ينحَرهَ (أجروس وستانسيو:٨٣-٨٥).

ولا زالت هذه الاتجاهات المعـادية للدين منتشرة على نطاق واسع بين المشـتغلين

بالعلاج والإرشاد النفسي، يمثلها بوضوح قول إليس عام ١٩٨٠ « يعتبر التدين من نواح عدة معادلا للتفكير غير المنطقي والاضطراب الانفعالي... والحل العلاجي الملائم للمشكلات الانفعالية هو تخلي الشخص عن تدينه.. فكلما أصبح الإنسان أقل تدينا كلما أصبح معافيً من الناحية الانفعالية» .

ولكن البندول ينطلق الآن في الاتجاه المضاد ـ كما يقول آلين بيرجن في مقاله الجيد عن العلاج النفسي والقيم الدينية(BERGIN,1983:170) فالبندول: «ينطلق في اتجاهات تبعد عن النزعات الطبيعية والغنوصية(اللاأدرية) والإنسانية(التي تقدس الإنسان) التي سيطرت على علم النفس معظم هذا القرن بعد أن فقد » العلم « سلطانه القديم كمحتكر للمعرفة الحقة، بعد ما تبين أن العلم ليس إلا نتاجا ثقافيا حدسيا محملا بالقيم » ،... وقد فتح هذا الطريق أمام أنواع من الدراسات للظواهر المتصلة بالوعي والإدراك الذهني ، التي مهدت الطريق بدورها أمام النظر في إمكانية دراسة القوى الروحية المؤثرة في السلوك الإنساني رغم عدم خضوعها للملاحظة في الوقت الحالي.

وقد استعرض بيرجن افتراضات كل من الاتجاهين الرئيسين الغالبين اليوم في العلاج النفسي وهما الاتجاه الذي أسماه بالنفعية الإكلينيكية CLINICAL PRAG-MATISM الذي يتبنى قيم الثقافة السائدة في المجتمع(الغربي) دون تمحيص، وتقتصر مهمته على مساعدة العملاء على التوافق معها، والاتجاه الذي أطلق عليه المثالية الإنسانية HUMANISTIC IDEALISM والذي يتبنى قيما إصلاحية تركز على مساعدة العميل وتحقيق ذاته، ثم أوضح بيرجن أنه رغم اختلاف هذين الاتجاهين إلا أن موقفهما من الدين واحد فقال: « إن كلا من الاتجاهين النفعي والإنساني يبدي عدم اكتراث نسبي بالله، وكذا بعلاقة البشر بالله، ولا يرى إمكانية وجود تأثير للعوامل الروحية على السلوك... وبهذا فإنهما يستبعدان ما يعد واحدا من أكبر الأيديولوجيات الفرعية في المجتمع، وأقصد بذلك التصورات الدينية الإيمانية التي يعتنقها المؤمنون بالله ويحاولون في إطارها توجيه سلوكهم وفقا لما يدركون أنه قد شرعه لهم... ورغم ما للقيم التي تقوم عليها الاتجاهات النفعية والإنسانية من فائدة كبيرة ، إلا أنها أيضا غالبا ما تصبح سببا في تدهور المجتمع، وفي ضوء هذا التحليل فإن بيرجن يدعو رجال العلاج النفسي إلى تبني

النفسي إلى تبني اتجاه ثالث بديل يطلق عليه هو « الواقعية الإيمانية » THEISTIC REALISM وهو اتجاه يراه ضروريا لتحقيق فاعلية العلاج مع الأشخاص المتدينين من جهة، كما يراه محققا لبعث الحياة في المجتمع ككل من جهة أخرى.

ويوضح بيرجن المسلمات التي يستند إليها هذا الاتجاه البديل فيقول: « إن أول وأهم تلك المسلمات هي أن الله موجود، وأن البشر هم من خلق الله، وأن هناك عمليات روحية غير منظورة يتم من خلالها الارتباط بين الله والناس » ثم يعقد للتوضيح مقارنة بين قيم الاتجاه الإيماني من جهة وبين قيم الاتجاهين الآخرين(الإكلينيكى والإنساني) من جهة أخرى ننقلها هنا لأهمية دلالاتها(BERGIN:95-102):

قيم الاتجاه الإيماني(البديل)	قيم الاتجاهين التقليديين
١ ـ الله قوي(متعال) ولذلك فإن التواضع والخضوع لعظمته والطاعة لأوامره تعتبر من الفضائل.	الإنسان متعال ـ تمجيد الذات ـ الحرية ورفض السلطة الخارجية فضائل.
٢ ـ هوية الإنسان الشخصية خالدة ومصدرها الله، والعلاقة بالله هي التي تحدد قيمة الذات.	هوية الإنسان في هذا الوجود عارضة زائلة ـ العلاقة بالآخرين هي التي تحدد قيمة الذات.
٣ـ ضبط النفس في إطار قيم مطلقة ـ الالتزام الأخلاقي الصارم ـ الأخلاقيات ذات طبيعة عامة.	التعبير عن الذات في إطار قيم نسبية ـ أخلاقيات مرنة ـ الأخلاقيات موقفية.
٤ ـ الحب والعطف والاستعلاء على الذات أمور أساسية ـ خدمة الغير والتضحية بالذات محور النمو الشخصي.	الحاجات الشخصية وتحقيق الذات أمور أساسية ـ الرضا عن الذات محور النمو الشخصي.
٥ ـ الالتزام والولاء والوفاء في الزواج ـ التأكيد على الإنسال وحياة الأسرة كعوامل تؤدي إلى التكامل الشخصي.	الزواج المفتوح أو عدم الزواج ـ التأكيد على الإشباع الذاتي أو النظر للجنس كنوع من الترويح دون مسؤوليات على المدى البعيد.

قيم الاتجاه الإيماني(البديل)	قيم الاتجاهين التقليديين
٦ ـ المسؤولية الشخصية عن الأفعال التي تضر بالغير والمسئولية عن تعديل السلوك ـ القبول بمسألة الشعور بالذنب والمعاناة والتوبة كأساس للتغيير ـ رد المظالم لأصحابها ضروري.	الآخرون مسؤولون عن مشاكلنا وعن التغيير الحادث فينا ـ تقليل الشعور بالذنب إلى أقصى حد وتخفيف المعاناة دون إدراك مغزاها ـ الاعتذار عن المظالم.
٧ ـ المغفرة لمن يسببون لنا الآلام (بما في ذلك الأبوان) تستكمل عملية استعادة الذات في العلاج.	القبول بالمشاعر المتَّهِمة للآخرين والتعبير عنها كافيان.
٨ ـ التوصل للمعرفة من خلال الإيمان وبذل الجهد الذاتي ـ المعاني والأهداف تستمد من البصيرة الروحية ـ المعرفة العقلية لا يمكن أن تنفصل عن الجوانب الوجدانية والروحية.	التوصل للمعرفة بالجهد الذاتي وحده، المعاني والأهداف تستمد من العقل والمنطق ـ المعرفة العقلية هدف لذاتها ـ عزل العقل عن بقية جوانب الحياة.

ومن الواضح أن بيرجن يدعو إلى ما يشبه أن يكون إعادة نظر شاملة وحقيقية في ممارسة العلاج النفسي في الاتجاهات التي نظن أنها يمكن أن تعتبر خطوات في الاتجاه الصحيح.

أما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإنها أيضا وفي إطار سعيها للحصول على مكانة مهنية محترمة كبقية المهن الأقدم منها عهدا قد تعمدت إغفال الجوانب الروحية والدينية في ممارساتها بصفة عامة ،حتى تتخذ سمتا مهنيا عاما يمكن معه تطبيقها مع كل الأجناس والأديان مستبعِدة بذلك الدين بالكلية، رغم أن الخدمة الاجتماعية كما يقرر فيلسوف الخدمة الاجتماعية الشهير فرانك برونو هى أقرب المهن إلى الدين حيث يقول: « رغم أن الدين هو أقرب النظم الاجتماعية التصاقا من حيث

الهدف بالخدمة الاجتماعية ، فإن الأخذ والعطاء بينهما كان أقل كثيرا مما هو بين الخدمة الاجتماعية وغيرها من المهن(Marty,1980:470). ، وتتفق الخدمة الاجتماعية في موقفها هذا المتباعد عن الدين مع غيرها من مهن المساعدة الإنسانية عموما كما يرى جوزيف هيس ، إذ يقرر أن مهن المساعدة الإنسانية الحديثة تكاد تهمل الجانب الروحي من الوجود الإنساني جملة وتفصيلا ، فتحيل هذا الوجود إلى مجرد تفاعل بين القوى الغريزية(متابعة لفرويد) أو الحاجة للحصول على القوة(متابعة لأدلر)(Hess:62) .

ولقد جاءت الكتابات الرئيسية حول الأسس النظرية والأطر الفلسفية والقيمية للخدمة الاجتماعية مستبعدة لأي إشارة للدين أو العوامل الروحية، ويظهر هذا بوضوح لدى هربرت بسنو وأيضا لدى ناثان كوهين حيث نرى الأخير يقرر على سبيل المثال أن الخدمة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي تنطلق كلية من منظور إنساني علماني(Secular Humanitartianism) (Stroup,1962:92)، كما يؤكد لُونبرج سيادة هذا التوجه الإنساني العلماني ، مشيرا إلى أنه إذا كان الأقلون من الأخصائيين الاجتماعيين قد حاولوا الربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، إلا أن الأكثرين قد اتبعوا اتجاها علمانيا إنسانيا ، ورفضوا أي محاولة للربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، بل إن بعض الأخصائيين الاجتماعيين يعتقدون أن مجرد الرغبة لدى البعض في الربط بين الدين والخدمة الاجتماعية إنما يدل على عدم نضج شخصياتهم(جريا وراء مزاعم فرويد من اعتبار الدين أمرا طفوليا!)، وهم مقتنعون أن محاولات الربط هذه تعتبر خروجا على المهنية، وأنها تضر بالمكانة العلمية للمهنة. . (Lowenberg,1988:7) (!)

وفي مقال هام كتبه مارتن مارتي(Marty:463-465) حديثا بعنوان « الخدمات الاجتماعية: مؤمنة أم كافرة» يقول المؤلف أن أولئك الذين يعيشون في دنيا الخدمات الاجتماعية العلمانية الحاضرة لا يدركون أن هذه الخدمات الحديثة لا تمثل إلا الصفحة الأخيرة في كتاب يضم خمسين صفحة من الخدمات الاجتماعية المنطلقة من الدوافع الدينية ، والممولة والمنظمة في أطر دينية، ويشير المؤلف إلى

الأعراض والأضرار التي ترتبت على ما أسماه بعلمنة الخدمة الاجتماعية -Seculari zation of Social Work حيث يعرّف علمنة الخدمة الاجتماعية بأنها تتضمن ـ على أقل تقدير ـ فكرة أن الدين(بالمعنى الأيديولوجي أو بالمـعنى المؤسسي) لا شأن له لا بتوجيه ولا بتشكيل عالم الخدمة الاجتماعية.

ويبين مـارتي أن انعكاسات هذه الـعلمانيـة المهنية تـتجلى في إهمـال الدين في كتابات المهنة ، حـتى أن الأعوام الطويلة تنقضي دون أن يظهـر في المجلات المهنية مقـال واحد يلمس مـوضوع الدين، كمـا أن كليات الخدمـة الاجتـماعيـة نادرا ما تضمن مـقرراتها إشـارة إلى الأصول الدينية للمـهنة، وقد أدى هذا فيـما يرى إلى وجود « فجـوة تصورية بين الأخصـائيين الاجتماعـيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية ـ أولئك الناس الذين قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى(لحـياتهم) ولكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد صـدى عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي » .

ولقد تساءلَتْ سبنسر(Spencer,1957:520) قبل ذلك بسنوات طويلة وبعـبارات تتضمن العَجَب الشـديد من هذا التوجه لدى الاخصائيين الاجتـماعيين قائلة « إذا كانت هذه الحـاجات والدوافع الروحيـة هي جزء حقيـقي لا يتجزأ من حـياة تلك الأعداد الكبـيرة من الناس، وإذا كـان استـخدام العقـيدة الدينيـة له تلك القيـمة الحقيـقية أو المحتـملة لمثل هذه الأعداد الغفـيرة من الناس، فإن المرء ليتـساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها في هذا المجال من مـجالات رفاهية الإنـسان، كما يتـساءل المرء عن الأسبـاب التي تجعلهم أكثر ارتياحا في العمل في مجال الحاجـات البدنية والعقلية والانفعالية. . . » ، ثم تشير بعد ذلك بنـفسها إلى بعض هذه الأسباب والتي تتمـثل في الاتجاهات السائدة في ثقافة المجتمع الأمريكي والحضارة الغربية المعـاصرة عموما ، حيث يسود اعتقاد بأنه ليس من حسن الأدب مناقشة الآخرين في الأمور الدينية والاعتقادية، مما جعل الأخصائيين الاجتمـاعيين يتخذون موقفا متمنعـا من الخوض في الأمور الدينية مع

العمـلاء ، ويمكن أن يرجع السبب في هذا أيضـا إلى ما ذكرناه مـن تعدد الديانات والمذاهب بل وشيوع الإلحاد في المجتمع الأمـريكي ، مما يصعب معه اتخاذ موقف عام موجه بأحد الأديان دون سواه.

ويؤكد هذا ماوجـده دادلي وزميله(Dudley&Helfgott,1990:291) في دراسة ميـدانية أجـريت على ٥٣ من أسـاتذة الخدمـة الاجتمـاعيـة في الولايات المتـحدة الأمريكيـة للتعرف على مرئيـاتهم فيمـا إذا كانوا يوافقون على أن تتـضمن مناهج الدراسات العليا في الخدمة الاجتماعية مقررا يدور حول الجوانب الروحية والدينية في محيط العـمل مع العلماء، إذ أنهم وجدوا تخوفا لدى البـعض ـ وبوجه خاص لدى الأسـاتذة الذين يدينون باليـهودية ـ من تدريس مـثل هذا المقـرر اللهم إلا أن يصطنع المقـرر منهجـا مقارنا يضـم جميع الأديان والمـذاهب ويشترك في تـدريسه أساتذة معتمدون ينتمي كل منهم إلى واحد من تلك الأديان.

أمـا إدوارد كـاندا فـقـد أثبت الفـائدة الكبـرى التي تعـود على الأخـصـائيين الاجتماعيين إذا تضمنت برامج إعـدادهم مثل هذه المادة موضحا أن « الدين جانب من جوانب الثقافة والخبـرة الإنسانية ، وأنه يؤثر على السلوك الفردي والجماعي، وأن كل إنسـان له حاجـات روحيـة تتـصل بإيجاد مـعنى وهدف لهـذه الحيـاة. . فالمعتـقدات والممارسات الدينية غالبـا ما تلعب دورا حاسما في فهم الإنسـان لنفسه وللعالم من حـوله خصوصا فـيما يتعلق بالتـوصل إلى نوع من المعنى والهدف في العلاقـات بين الذات والآخرين ، والبيـئة ، والحقيـقة المطلقة. . إن الأخـصائيين الاجتماعيين يحتاجون للحصول على إعداد يمكنهم من التعامل مع الجوانب الدينية والروحيـة في الخبرات التـي يمر بها عمـلاؤهم مثلها في ذلـك مثل بقيـة الجوانب الأخري» (Canda,1989) وقد بذل كاندا جهدا كبيرا في توضيح الفلسفة التي يقوم عليها إدخال مثل هذه المادة التعليميـة والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تدريسها، بل وأعطى مثالا لتـطبيقها من خـبرته الذاتية لطريقة إدمـاج مثل هذه المادة في أحد المقررات التي يقوم بتدريسها، ولكنه كما رأينا بـالنسبة لغيره مضطر للسير في طريق «الدراسة المقـارنة للأديان» والمذاهب المختلفة في تأثيـراتها الإيجابية والسلبـية على

العملاء. كما أنه لم يتمكن من النفاذ لجوهر القضية على الوجه الذي يوحي به ما نقلناه عنه في صـدر هذه الفقرة مما يمكن أن يستنبط منه أهميـة تناول الموضوع في جميع المقررات الدراسية.

ولكن العـديد من الشواهـد قد بدأت تشـير الآن إلى اهتـمـام متنام بالجـوانب الروحية والدينيـة في الخدمة الاجتماعـية في الولايات المتحدة الأمريكية الـيوم كما يقـرر ذلك إدوارد كـاندا نفـسه في مـقـاله القيـم الصادر عـام ١٩٨٨ عن « تنوع التـوجـهـات الـدينيـة والروحـيـة وممارسـة الخـدمـة الاجـتـمـاعـيـة (Canda,1988:238'Midgley,1989:27) حـيث يشيـر إلى ظهـور عدد كـبيـر من المقالات والكتب وإلى عقـد المؤتمرات في السنوات الأخيرة حول مـختلف جوانب العلاقة بين الدين والخدمة الاجـتماعية، كما يشير بصفة خـاصة إلى إسهام ماكس سيـبورين وأيرين براورْ في توضـيح معنى الجـوانب الروحية بشـكل عام يمكن أن ينطبق على الكثيـر من الديانات والمذاهب ، حيث يقرران أن الجوانـب الروحية » تتضمن الأنشطة الإنسانـية المتصلة باتخاذ القرارات الموجهة أخـلاقيا، والبحث عن معنى وهـدف للحياة، والسـعي للتوصل إلى عـلاقات مـتبـادلة مُشْبِعَة بين الأفراد والمجتمع والحقيقة المطلقة Ultimate Reality أيا كان تصورها، وبطبيـعة الحال فإن معنى « الحقيقة المطلقة » هو « الله » عند المؤمنين بالله؛ وهذا الاتجاه يفتح المجال أمام تجاوز الـعقبة الكئـود التي أعاقت إجراء البحـوث في هذا المجال في الولايات المتحدة بسبب التعددية الدينيـة وعدم إمكان إقرار توجه ديني واحد يمكن أن تنطلق منه البحوث.

ثانيا:دعوى الموضوعية والحياد القيمي

رأينا في الفصل السابق كيف أن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الخاصة التي نشأ في ظلها العلم الأوروبي الحديث وتطوّر ، قد أدت في النهاية إلى صياغة نظرية المعرفة(الإبستمولوجيا) التقليدية في اتجاهات تنأى بالعلم وتترفع به عن أن يكون له أدنى صلة بالتصورات الدينية السائدة في الحضارة الغربية، . . . اتجاهات تحصر اهتمام العلم في الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، والتي تتوقف بالتالي عند دراسة ما هو كائن وواقع دون إعطاء أي مشروعية علمية « لتقويم » هذا الواقع.

ورأينا أن مؤسس علم الاجتماع في صورته الحديثة أوجيست كونت قد كان هو في الوقت ذاته مؤسس الاتجاه الوضعي الذي ارتبط « بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماما كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات، (حيث)اعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى. . . ولقد فَصَل رواد علم الاجتماع الأوائل بين. . . ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة. . . فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي ، حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لابد وأن يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية (إمزيان: ١٩٨٩ : ١).

وجاء ماكس فيبر الذي نسج أو نسجت حول كتاباته » خرافة أن العلوم الاجتماعية ينبغي ويمكن لها أن تلتزم بالحياد القيمي Value-Free « على حد تعبير ألفين جولدنر في مقاله الشهير الذي هاجم فيه بعنف » خرافة علم الاجتماع المتحرر من القيم(Gouldner,1973) ، والذي أكد فيه أن الفكرة الشائعة عن إمكان وجود علم اجتماع محايد قيميا مستحيلة وسخيفة Absurd، وتساءل جولدنر عما يعنيه علماء الاجتماع عندما يتحدثون عن العلم الملتزم بالحياد القيمي قائلا: هل يقصدون أنه « بالفعل » متحرر من القيم أم أنه « ينبغي » أن يكون كذلك؟ هل يريدون لعلماء الاجتماع ألا يكونوا مبالين بالنتائج الأخلاقية المترتبة على

بحوثهم؟ أم يرون أن بإمكانهم إصـدار الأحكام القيمية بشـرط عزلها عن الأحكام الواقعية؟

هل يقصدون أن على علم الاجتماع ألا يتخذ المبادرة لكي يبين(بناء على خبرته) لغير المـتخصصين خطأ بعض الآراء التي يعـتنقونها دون تمحيص؟ أم يـقصدون أن عليه أن يلتزم الصـمت فلا يتكلم إلا عندما يُدعى للكلام عن النتـائج المترتبة على بعض السيـاسات العامـة في الأمور التي تقع في نطاق اختـصاصه؟ . . . إلى غـير ذلك من التصورات التي تبدو من تحليل كتاباتهم.

ثم يشير إلى أن الكثيرين من علماء الاجـتماع ممن يؤمنون بأن هذا العلم محايد قيمـيا يقصدون أشيـاء مختلفة جداً عن بعـضها، ويلتزمـون بتلك التصورات دون تمحيص جاد للأسس التي تقـوم عليها تصوراتهم، ويوضح أن فيبـر نفسه لم يكن يمانع في التعبيـر عن القيم إذا تحرز الباحث من الخلط بينها وبين الحـقائق، كما أنه كان أكثر اهتماما باستبعاد القيم « السـياسية » أكثر منه باستبعاد القيم « الدينية أو الجمالية » .

ويكشف لنا جـولدنر عن الأسبـاب التي كـانت وراء دعوة فـيبـر نفسـه إلى أن يتصف علم الاجـتماع بالحـياد القيـمي قائلا إن هذه الدعوة كـانت بمثابة « عقـيدة « شخصية جدا » لدى فيبر، وإنها كانت نابعـة من ظروف معينة عايشتها الجامعات الألمانية وأساتـذتها في تلك الفترة، وعـاشها علم الاجتمـاع كعلم ناشيء(11-6:)، ولكن هذه الدعوة كما يقول قد تحولت عند علمـاء الاجتماع اليوم إلى جواز مرور شكلي فارغ من المضمـون يتذرع به الباحث للتوقف عن التـفكير الجاد، ثم يوضح أنه إذا كان هذا الموقف قد أفاد علماء الاجتماع بتحريرهم من الاندفاع القهري وراء القيم الأخلاقية للثقافة المحليـة التي يعيشون في إطارها، إلا أنه من جانب آخر قد أدى بهم إلى نوع من «اللامبالاة الأخلاقية واللامعيارية الفاقدة للاتجاه » .

غير أن جولدنر يرى أن » المذهب الذي يؤمن بأن علم الاجتماع ينبغي أن يكون محايدا قيميا إنما هو الامتـداد الحديث للصراع القديم بين الدين والعقل، ولقد نشأ هذا المذهب ولازال يعيش على الاتجـاهات التي سادت القرن الثالث عـشر الميلادي

لإيجاد فـواصل أو حواجز بين الدين والعـقل لحفظ السلام بينهـما . . . إن مذهب فيبـر حول علم اجتمـاع متحرر من القيم إنما يـخلق هوة بين العلم والقيم وينطلق من(نفس الطريق الذي سلكه سابقوه ممن حـرصوا على إبقاء كل من الدين والعلم في مجال منفصل عن الآخر)(21-20:) .

وإذا كان جولدنر قد ألقى الأضواء « التـاريخية » على أصول الدعوة إلى علوم اجتماعية مـحايدة قيميا، كما بيّن العوامل » الشخصـية والمهنية » التي أفرزتها عند فيـبر وعند من تابعوه بـعلم أو بغير علم، إلا أن التـحليل الواقعي لكتـابات علماء الاجتمـاع يكشف لنا من جهة أخرى أنهم لم يلتـزموا « واقعيـا » بما كانوا يَدْعون إليه نظريا من تمسك بالحيدة العلمية بإزاء القيم والثـقافة ، بل كانوا جميعا يؤكدون على سيادة وتفوق النمط الغـربي ثقافيا وسياسيـا واجتماعيا وسلوكيـا وأخلاقيا مما يجعل حيـادهم القيمي محل تساؤل شـديد، ويشير جوليـان فرويند إلى أن ماكس فيبـر يكاد لا يرى أصالة أو تفردا أو عقـلانية إلا في الغرب والغـرب وحده، حتى وصل به الحال إلى التـساؤل عما إذا كان تـلك الأصالة راجعة إلى صـفات وراثية عندهم! .

أما دوركـايم فإنه كـما يقـول رايموند آرون « قد سـخّر علم الاجتـماع لأهداف إصلاحـية تقـوم في جوهرها على أسـس علمانيـة وإلحادية ومـادية قَصْد إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعـية والثقافية الغربية، ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكنّا من تحسين المجتـمع » ، . . . ومن الواضح أن « أية نظرة إصلاحية إلـى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغييـر الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لابد وأن. . . تتم في ضوء معاييـر تعبّر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستـجيب للغايات التي تهدف إليها (إمزيان:٦-٨)، . . . فهل يمكن والحال هذه أن نتحدث عن حياد قيمي عند هؤلاء؟ أم يكون الأوفق أن نتـحـدث عن تمركـز ذاتي حضـاري Ethno Centrism يُعمى ويصمّ.

وماذا كانت نتيـجة ذلك الحياد القيمي المزعوم؟ يقول مـحمد إمزيان » **لقد كان**

لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الاجتماعية واستبعادها من مجال الدراسة وحسب، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أيا كانت طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها وإيجابياتها، إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو(مادام) السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما(يتبدي) في سلوك الناس وتصرفاتهم؛ والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما ـ حسب الوضعية ـ تعبرٍ عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبّر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي... فالمقياس الذي تتحدد وفْقَهُ المُثُل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس(:٢٠)، . . . ويضيف إسماعيل الفاروقي في نفس الإتجاه قوله « إن التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي قوة تتعرض لها، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأي مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به » .(الفاروقي: ١٩٨٠ : ٣٤)

وبلغة أخرى فإننا إذا اعطينا السلوك الواقعي المشاهَد والقيم الاجتماعية الحاضرة التي تمت دراستها واقعيا في مجتمع ما الصلاحية لتكون المعيار النهائي للحكم على الصواب والخطأ، وإذا عرفنا أن من يملكون القوة في المجتمع يكون لهم قدرة أكبر للتأكيد على معايير وقيم تصبح « هي » المعايير والقيم السائدة، أدركنا أننا من هذا المنظور إنما نكرس الوضع الراهن دون أدنى أمل في الخروج نقديا من إساره في ضوء أي معايير ذات صدق خارجي، سواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن واعين به، كما أن هذا يفتح الباب من جهة أخرى أمام الداعين إلى « مذاهب النسبية والتشكك والذاتية » مما يبطل أثر العلوم الاجتماعية ويفسد قوة الإيمان والعقيدة والخير والواجب في تقدير مسارات الحياة والتاريخ(الفاروقي، ١٩٨٠ : ٣٤).

ولعل المثال التالي من العلوم السياسية أن يقدم لنا استبصاراً أكبر بالقضية على اعتبار أن السلوك السياسي يتعامل مع حقائق الحياة اليومية الملموسة في ضوء الصراع أو الموازنات بين القيم، ومن هنا تتبدى قضايا العلوم الاجتماعية في نطاق

ظواهره بوضوح أكبر، يقول رشيد موتن(Moten,1990:170) « إن العلوم السياسية في العالم الغربي بكل تأكيد ليست محايدة قيميا، ورغم أن معظم رجال العلوم السياسية الغربيين يتخذون سمتا يبدو في ظاهره كالتزام صارم بالحياد القيمي فإنهم يؤكدون(من جهة أخرى) على قدسية الديمقراطية الليبرالية الغربية التي تتوقف اهتماماتها عند الربح وتحقيق أقصى ربح ممكن » ، وينقل عن كريستيان باي قوله « إنهم يخلطون التوجهات الديمقراطية المتعارف عليها بالموضوعية العلمية » ، وبهذا فإن المعارف التي يتم التوصل إليها في دراساتهم تكون منصهرة بشكل خفي مع الشخصية والتوجه العام للحضارة الغربية مما يترتب عليه أن الآخرين يأخذون تلك المعارف بقضها وقضيضها دون وعي منهم مسلّمين بأنها تمثل معرفة علمية خالصة في ذاتها.

وإذا كان أنصار النموذج العلمي القديم يدعون بإلحاح إلى بناء العلم على مايرون أنه « حقائق » واقعية إمبيريقية فقط، ولا يرون أي مكان في صرح العلم للقيم أو المسلمات التي لم يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، فإن هذا التصور يتناقض مع واقع العلم الحديث نفسه الذي يقوم على « تأكيدات قيمية » وعلى مسلمات «غير علمية» Nonscientific على حد تعبير وليام جود، وبول هات، حيث يشيران إلى أن العلم يقوم على المسلمات الآتية التي «لا يمكن إثباتها علميا »(Goode & Hatt,1952:20):

١ ـ أن العالَمَ « موجود » .

٢ ـ أن بإمكاننا « معرفة » العالَم.

٣ ـ أن الحواس وحدها « هي طريقنا إلى معرفة العالم.

٤ ـ أن الظواهر مرتبطة ببعضها ارتباطا « سببيا ».

ومن الواضح أن تقسيم العمل الحديث قد أدى إلى أن تقع مناقشة مثل تلك القضايا الأشمل ـ والتي تتحكم في الإطار الذي يعمل في نطاقه العلماء في نطاق ما يقوم به المتخصصون في فلسفة المعرفة (الإبستمولوجي)، أو فلسفة العلم، أو علم العلم، في حين يظل الباحث الغارق إلى أذنيه في التفاصيل الدقيقة لبحوثه

المتخصصة الضيقة غير واع بتلك القضايا وغير مهتم بها أصلا، وغير مدرك لدلالتها أو لمغزاها بالنسبة لما يقوم به هو من عمل، وهو يظن أنه يحسن صنعا وأنه يقف على أرض صلبة، في حين أنه في الواقع كمن يحرث في البحر أو يعطي ظهره للطريق الذي أعلن أنه ينوي السير فيه.

وإذا كان البعض قد لا يتصورون إمكانية الشك « في المسلمات غير العلمية » التي يقوم عليها بناء العلم الحديث في منظوره القديم فإن جود وهات يوضحان أنه بالنسبة للمسلّمة الأولى مثلا فإن « كل الجهود التي بذلت لإثبات أن العالم موجود قد باءت بالفشل ، بل إنه يمكن في الواقع إنكار وجود العالم على أسس فلسفية » . ومعنى ذلك أن العلم الذي تقوم أعمدته على التحقق والتطابق مع الواقع إنما يقوم هو نفسه على مالا يمكن التحقق منه في الواقع، لا لسبب إلا لأننا « نرغب في التسليم بتلك المسلمات » ليقوم صرح العلم.

أما بالنسبة لمسلّمة إمكانية معرفة العالَم أصلا، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة هو استخدام الحواس، فإنها مسلّمات تحيط بها الشكوك من كل جانب عند كثير من العلماء، فأصحاب النظرة العلمية القديمة أنفسهم تشككوا في إمكانية معرفة العالَم أصلا كما يقول أجروس وستانسيو(151-97:) فالسير فرانسيس بيكون الذي يعتبر أبا العلم الحديث وصاحب المنهج الاستقرائي بدأ « بإثارة الشكوك حول الحواس بصفة عامة » على أساس أن « شهادة الحاسة وما يَرِد إليها من معلومات ترجع على الدوام إلى الإنسان لا إلى الكون ». . . على حد تعبير بيكون نفسه، الذي شكك أيضا فى قدرة العقل البشري على إدراك العالَم قائلا أن « العقل أشد عرضة للخطأ من الحاسة كثيرا. . . فالشيء المؤكد هو أنه مثلما تحرّف المرآة غير المستوية أشعة الأجسام تبعا لشكلها ومقطعها، كذلك لا يستطاع التعويل على العقل حين يتلقى صوت الأشياء عن طريق الحاسة في أن يكون أمينا في نقلها، إذ أنه في نقل انطباعاته يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء » .

وإذا كان الإنسان لا يستطيع الثقة بحواسه ولا بعقله فعلى أي شيء يعتمد في معرفة العالَم؟ يجيب أجروس وستانسيو بأن بيكون كأنه قد وجد البلسم الشافي في « التجربة » التي تصحح خداع الحواس حيث يقول « أنا لا أقيم كبير وزن لإدراك

الحاسة المباشر فى حد ذاته ولكنني أحتال للأمر بحيث تقف وظيفة الحاسة عند الحكم على التجربة، ثم تقوم التجربة ذاتها بإصدار الحكم. .(إن) طبيعة الأشياء أيسر كشفا عن ذاتها تحت ضغط الحيلة البارعة منها وهي تتمتع بحريتها الطبيعية »، وقد فعل ديكارت نفس الشيء أي « الارتياب في حواسه وعقله تماما كما فعل بيكون فهو يتساءل: ما الذي يضمن أن أيا من أفكاري وأحاسيسي يمثل أي شيء خارج كياني؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك في أن أفكاره هو موجودة، فحتى لو كانت هذه الأفكار لا تمثل شيئا خارج نطاق عقله فهي مع ذلك حقيقة. . . ومن ثم فهو يقول كلمته المأثورة: أنا أفكر إذن أنا موجود، وعند ديكارت أن « الأنا » هي أدنى إلى اليقين من وجود العالم».

والآن فاذا رأينا أنه لم يعد هناك مناص أمام أنصار التوجه العلمي القديم من التسليم بأن العلم ذاته مبنى على قواعد ودعائم قيمية وغير ـ علمية Non-Scientific على الوجه الذي شرحه جود وهات، فان هناك اتفاقا في الرأي بين الجميع على أن القيم يمكن استخدامها لتوجيه خطوة اختيار مشكلة البحث أو حتى خطوة وضع الفروض، ولكنها لا تتجاوز هذه الخطوات لا لتوجيه الملاحظات ولا للانتقاء من بينها في مرحلة التحقق من صحة الفروض، كما أنه لا خلاف من زاوية أخرى علي أن القيم ذاتها يمكن أن تكون « موضوعا » للدراسة والبحث كظواهر ناشئة عن عملية التنظيم الاجتماعي التي يمكن دراستها بطريقة موضوعية، ولكن موضع النزاع يكمن في استخدامها لتفسير الملاحظات وإضفاء المعنى عليها، فهنا نجد أنصار التوجه العلمي القديم يعترضون على ذلك أشد الاعتراض رغم أنهم يرتضون مايقل عن ذلك كثيرا من حيث إمكانية الاعتماد عليه، كالاعتماد في بناء النظرية على التخمينات ، وما يسمى بالتفكير الإبداعي مثلا - على الوجه الذي نفصّله في الفصل القادم وما يليه إن شاء الله تعالى.

أما التوجه « الجديد » في العلم فإنه لم يتحدث عن الموضوعية وإنما عن «الذاتية المشتركة» Intersubjectivity، يقول ستانلي سترونج(Strong1984:47) «إن الإدراك ليس فعلا سلبيا ولكنه تأويل إيجابي للواقع الخارجي، فالواقع ليس شيئا معلوما ومسلمّا به ولكننا نقوم إيجابيا ببنائه(بأنفسنا)، ولذلك فإن إدراك أي

منا للواقع إنما هو بالضرورة إدراك ذاتي ومرتبط بالشخص ذاته » ، ولكن لما كانت نظرة الجماعة التي ينتمي إليها كل منا تتضمن بعض أوجه الاتفاق والتجانس فإن أعضاء كل جماعة يشتركون في رؤية « موحّدة نسبيا » للعالَم وفي « تفسير مشترك» للواقع، ولا يشترط أن يكون هذا الفهم المشترك للجماعة متطابقا تماما مع الواقع الخارجي، « فالواقع الخارجي - كما يوجد بصرف النظر عن من يدركه - لا يمكن ببساطة أن نعرفه موضوعيا، فالواقع كما يظهر لنا في الرؤية المشتركة يكون ذا صدق ذاتي مشترك Intersubjectively Valid أما عن الصدق الموضوعي فلا يمكن الوصول إليه » .

والواقع أنه حتي لو كان من المقبول أن نتحدث عن الموضوعية والحياد القيمي في العلوم الطبيعية، فإنه لا يمكن التسليم بذلك النهج في دراسة الإنسان والمجتمع البشري، « فالمجال الإنساني متصل بعالم القيم والمصالح والغايات. . . (ذلك أن) العالِم الطبيعي يبحث موضوعات محايدة، والنتائج التي ينتهي إليها في أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها، وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة في تغليب نظرته في العلم الطبيعي على النظرات الأخرى(هل يمكننا التسليم حتى بهذا في ضوء التنازع مثلا بين المنادين بنظرية التطور ونظرية الخلق؟) أما في حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التي نتناولها. . . والنتائج التي نتوصل إليها توثر تأثيرا بالغا في قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا واهتماماتنا. . . وحين نقترب من المجال الإنساني فإن العلم لابد أن يتداخل مع المصالح ومع القيم ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمرا عظيم الصعوبة(أنور: ١٢٢) » .

ونضيف إلى ذلك أنه يكون أمرا غير مرغوب فيه على الإطلاق، لأن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع إنما تستند إلى النسق القيمي المعين الذي يرتضيه الناس ويختارونه من بين جميع الأنساق القيمية المحتملة والممكنة واللانهائية في تعددها، **فلو سلمنا لكل مجتمع بالصدق - الذاتي لنسقه القيمي الخاص لانتهينا إلى « نسبية» يستحيل معها أي علم اجتماعي ذو طبيعة عامة**، ولو لم نسلم بذلك صراحة فإن الواقع الذي نراه في علومنا الاجتماعية اليوم هو التسليم بذلك ضمنا، وذلك من

خلال فرض رؤية قيمية موجّهة لبحوثنا مستمدة من واحد فقط من الأنساق القيمية اختارته الحضارة الغـالبة في حقبة زمنية معينة ويزعم أصـحابه أن له صدقا مطلقا ـ كما هو الحال مع العلوم الاجتماعية المستمدة من المصادر الغربية اليوم.

وينبني على هذا نتيجة هامة جدا تتمثل في أن أي تصور شامل حقيقي يصلح لكي نرد إليه تلك الأطر القيمية المعيارية النسبية لا يمكن أن يأتي من مصدر بشري،(فكل المجتمعات والتجمعات البشرية متساوية في نسبية قيمها، ولا يستطيع أي منها أن يفترض لنسقه القيمي صدقا عاما لمجرد تغلبه الحضاري على غيره)، وإنما لابد أن يأتي ذلك الإطار « الموضوعي » « المحايد » من مصدر خارج نطاق البشر Extra-Human أي مصدر إلهي.

ومن هنا نرى أن الخروج من هذا الطريق المسدود الذي سارت فيه العلوم الاجتماعية ردحا من الزمن ونقصد بذلك الطريق الذي رسمته خرافة العلوم الاجتماعية الموضوعية المتحررة من القيم، الذي يتحلل في النهاية إلى تكريس نسبية قيمية ووقوع في أسر أطر ثقافية بعينها تعزي إليها قيمة موضوعية عامة ـ **نقول أن تجاوز هذا الطريق المسدود لا يمكن أن يتم إلا بالجمع بين الأطر التصورية الإلهية العامة(الموضوعية) من جهة وبين الأطر البشرية النسبية أو الذاتية من جهة أخرى.**

ولقد عبر إمزيان(١٩٧٩: ١٥) عن مثل هذا الموقف بشكل جيد إذ أوضح أنه إذا كانت الدعوة إلى التزام الموضوعية الخالصة في علم الاجتماع قد استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية تخلصا من نسبية المعايير وقابليتها للأختلاف والتعارض زمانا ومكانا فانتهت إلي تكريس الواقع المحدود بالزمان والمكان أيا كان، فان التزام الموضوعية يمكن أن يتحقق في إطار الإسلام بأخذ المعايير « من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية... ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية مادامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها المتيودولوجيا الوضعية منتفية » .

كما يعبر إسماعيل الفاروقي (١٩٨٢: ١٧ ـ ١٨) عن نفس المعنى بطريقته

الفريدة قائلا: «يدّعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتم بالصفة العلمية لأنها محايدة وتتعمد تفادى الأحكام والتفضيلات الإنسانية وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك كما رأينا يعد ادعاء باطلا، ومن ثم فإنه بدلا من الامتناع عن تحليل النواحى القيمية - الذى لايمكن تطبيقه على أى حال مع السماح للاعتبارات القيمية أن تقرر النتائج بطريقة سرية - فإن العالم الأصيل يحاول أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويصنع ذلك علنا. . إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار العلاقة بين الواقع المدروس بالجانب من النموذج الإلهى المتصل به، ولما كان النموذج الإلهى هو المعيار الذى يجب أن يتحقق فى الواقع فإن تحليل الأمر الواقع ينبغى ألا يغفل أبدا ما يجب أن تكون عليه الأشياء».

وإذا كان قد تبين لنا الآن استحالة الظن بوجود «علوم اجتماعية» محايدة قيميا فى الواقع كما يشهد بذلك تاريخ الفكر الاجتماعى، بل وعدم جدوى ذلك حتى إن كان ذلك ممكنا. . . وإذا كان قد تبين لنا أن هناك أضرارا جسيمة تلحق ليس فقط بالعلوم الاجتماعية بل بالمجتمعات البشرية كلها من جرّاء هذه التوجه الزائف، فإن نفس الشىء ينطبق من باب أولى على «مهن المساعدة الاجتماعية» التى يفترض أنها فى الأساس تجتهد لإحداث تغييرات مطلوبة فى اتجاهات مرغوبة اجتماعيا ، أى موجهة قيميا، ذلك أن الضرر الواقع فى حق الأفراد الذين نساعدهم وفى حق المجتمع الذى نخدمه يكون أبلغ إذا سارت تلك المهن فى الاتجاهات التقليدية المفرغة من القيم مهما كانت المبررات التى تساق لتبرير مثل ذلك الوضع.

ولقد عبر ماكس سيبورين عن الاتجاه الذى سارت فيه مهنة الخدمة الاجتماعية طوال حقبة كبيرة من عمرها فقال (فى عام ١٩٧٥) أنه خلال نصف القرن الماضى لم تكن هناك شعبية كبيرة للحديث عن الفلسفة الأخلاقية فى الخدمة الاجتماعية، وبدلا من ذلك فقد كان نموذج العلم - المتحرر - من القيم، وخصوصا «العلوم الاجتماعية - المتحررة - من القيم»، هو النموذج المثالى الذى تحتذيه المهنة، حيث حاول الأخصائيون الاجتماعيون أن يتوصلوا إلى قيم يمكن قياسها كميا بدلا من أن يجهدوا أنفسهم فى التعامل مع القضايا الفلسفية الكبرى التى تتسم بالغموض،

رغم أنهم بذلك قد ضيعوا الأبعاد الأشمل التى تتعلق بمعنى الحياة. ويضيف هوارد جولدستين (Goldstein,1987:182) إلى مانقله عن سيبورين قوله أن الاخصائيين الاجتماعيين عندما وجدوا أن نظرياتهم لاتسعفهم فى مواجهة تعقيدات المسائل المتصلة بالقيم فإنهم تجنبوا الخوض فى الأمور المتصلة بالقضايا الأخلاقية بالتركيز على الجوانب «العملية» واتخاذ موقف حيادى يتجنب إصدار الأحكام.

ولقد قام كولين بيل (Peile:4-11) فى عام ١٩٨٨ بتحليل الاتجاهات السائدة فى بحوث الخدمة الاجتماعية فى الخمس سنوات الأخيرة، فتبين له أنه رغم سيادة الاتجاه الإمبيريقى الذى يقتفى أثر الإمبريقية الوضعية أو الوضعية الجديدة أو الوضعية المنطقية، إلا أنه قد وجد اتفاقا عاما على عدم الرضا عن ذلك الاتجاه الإمبيريقى، وإن كانت الاتجاهات نحوه تتفاوت مابين الرغبة فى تعديله وإصلاحه إلى الثورة عليه، كما تبين له أن الثائرين على الاتجاه الإمبيريقى لديهم بديل يطرحونه بقوة هو الاتجاه المعيارى Normative Approach الذى يقوم على الاعتراف بالقيم، وإيجاد التكامل بينها وبين المعارف، مع أخذ الجوانب الذاتية والاستبصار والحدس فى الاعتبار، وقد عقد بيل مقارنة بين الاتجاهين الإمبيريقى والمعيارى نجترىء منها مايلى:-

الاتجاه الإمبيريقى	الاتجاه المعيارى
* العالَم يمكن «التنبؤ» بظواهره، ويمكن معرفته ويمكن قياسه.	يمكن «تفسير» «الوقائع واكتشاف ما تعنيه بالنسبة للناس».
* الواقع يمكن إدراكه «كأجزاء» متفرقة فقط.	لايمكن فهم الأجزاء إلا فى «إطارها» الأشمل.
* السلوك يمكن تفسيره بطرق «سببية حتمية» - نزعة ميكانيكية.	السلوك «هادف وابتكارى» - يمكن تفسيره ولا يمكن التنبؤ به.
* مصدر المعرفة هو التجريب والملاحظة، وأساسها اليقين المستمد من الخبرة «الحسية»	المعرفة تنشأ من التفسير و«البصيرة»، وأساسها الاتصال المتعاطف مع المبحوثين.

الاتجـــاه الإمبيريقى	الاتجـاه المعيارى
* رفض كل معرفة ميتافيزيقية.	الرمـوز والمعانى والعـوامل غيـر الظاهرة أساسية للفهم.
* الفـصل بين المعارف والـقيم ـ القيم والمسـائل الأخلاقـية تقع خـارج نطاق اهتمام العلم.	القيم يمكن أن تخـضع للدراسة ـ نسبـية أخلاقية تؤدى إلى عدم الاكتراث بالقيم ـ أو إلى فردية فوضوية.
* رفض التـفسـيرات الروحـية ـ فـصل واضح بين العلم والدين.	نسبية المعتقدات الروحية ـ هذه المعتقدات لها أهميتها لبناء المعانى اجتماعيا.
* الموقف المحـايد قـيمـيـا يدعم ضـمنا سيطرة الوضع الراهن.	اتجـاه محـافظ لعـدم وجود تحـليل بنائى أو تاريخى للمجتمع.

والمتأمل للجـدول السابق لايملك إلا مـلاحظة التوازى الواضح مع مـاسبق أن وجدناه لدى المشتـغلين بالعلاج النفسى والذى وصفه بيـرجن فى شكل مقابلة بين الاتجاهات التقليدية الإكلينيكية والإنسانية من جانب وبين الاتجاه الإيمانى البديل من جانب آخر، ولكن بيـل بعد أن ينتهى من المقارنة بين الاتجـاهين يقرر أن «الصورة الكلية التى تنبـثق من الوصف السابق تشيـر إلى أن العلاقة بين الاتجاهين المعـيارى والإمبـيريقى إنما هى علاقـة تناقض عدائى. . (ومع ذلك فـإن) كلا من المنظورين مرتبط بالآخر ارتباطا وثيقا. . بحيث يكوّنان معا وحدة أكبر. . . **إن المشكلة تكمن فى أن كل فـريـق لايستطيع أن يدرك أن كـلا الجـانبين يضع يده علـى جـانـب من جوانب الحقيقة، ذلك ان اخـتلاف كل منهما عن الآخر لايعنى خطأ الرؤية الأخرى وإنما قد يعنى أن كـلا منهما له رؤية جـزئية وغير كـاملة. وإننى أرى أن الامبيريقـية والمعيارية متكاملتان»**.

ولكن كيف يمكن الجمـع بين هذين المنظورين المتقابلين رغم أن كلا منهـما يقوم على مسلمات متعارضة؟ إن التأليف بين المتناقضين ليس مجرد عملية مزج بسيط أو خلط لخصائصهـما، ولكنه يتضمن إيجاد وحدة جديدة مخـتلفة الخصائص عن كل منهما على حدة، مما يرتب نتائج تختلف عن الخصائص الداخلة فى هذا التأليف.

ويتعـرض بيل لبعض الطرق التى يمكن من خلالهـا إيجاد هذه الوحدة، ويشـير إلى أن البـعض قـد يتصورون الحل فى النظر إلى المداخل الامـبيـريقيـة والمعيـارية كمداخل منفصلة ولـكنها أجزاء من مدخل إبستمولوجي متعدد الطرق Multimethod بحيث ينـتظر من كل مدخل منها أن يـقدم لنا استـبصاراً مـختلفـا من زاويته دون امكان القول بأن أحدهما مفـضل على الآخر، ويعطينا مثالا على ذلك بأن الباحث مثلا يمكن أن يجمع بين البـيانات الموضوعية والذاتية للوصول الى استـبصار أعمق وفهم أفضل للواقع.

ولكنه يحبـذ مدخلا للتـوحيد «الخـلاق أو الابتكارى» الذى «ينظر للواقع نظرة كلية Wholistic لاتنفصل فيه الأجزاء عن بعـضها، ولكنها تتداخل (أو تنطوى) فى بعضـها البعض، بمعنى أن كل شريحـة تقتطع من الواقع تكون متـداخلة ضمنا مع الكل، وأن الكل حـاضر ضمنا فى كل جـزء»، ثم يوضع مايقـصده فيـبين أننا لو نظرنا إلى الممارسة الواقـعية الإمبيريقـية لوجدناها تتضمن بعض عناصـر المعيارية، لكن أصحابها لايعتـرفون بذلك نتيجة المغالاة وعدم القدرة على رؤية الحقـيقة كما هى، والعكس أيضا صـحيح، ولكنه يرى أن البصـيرة Insight هى الضمان لعدم التناقض بين النتـائج، فالمدخل «الخلاق» يقـوم على أن الباحث ليس منفـصلا عن موضـوع بحثه. . بمعـنى أن فهم موضـوع البحث لايتم فقـط من خلال الملاحظة الخارجية التى يقوم بها الباحث، ولكن من خلال «خبراته الداخلية أيضا»، فعملية «الاستبـصار» ليست ذاتية بحتة وليـست موضوعية بحـتة ولكنها تأليف Synthesis بينهما.

ويعـالج ويتكين وجوتشـوك (222-211:) الموضـوع نفســه من زاوية أخـرى، وينتهـيان الى نتـائج مشابهـة، فقد قـاما بمراجعـة المعايير التـى تستخـدم فى تقويم النظريات فى الخدمـة الاجتماعيـة، وتوصلا إلى أن هناك شعورا واضـحا بضرورة الاستجـابة للتطورات الحديثة فى فلسفة العلـم وفى العلوم الأخرى ، والتى تدعو بوضوح الى مراجعـة جذرية للاتجاه الإمبيريقى، كـما أن من الضرورى لأى نظرية تستخدم فى محيط الخدمة الاجتمـاعية أن تستجيب للإطار القيمى الذى تنطلق منه

رسالة المهنة، وينتهيان إلى أن معايير تقويم صلاحية النظريات فى الخدمة الاجتماعية ينبغى أن يتم توسيع نطاقها لتضم إلى جوار المعايير الإبستمولوجية المعتادة (مثل دقة التنبؤ والاتساق الداخلى) معايير أخرى لاتقل عنها أهمية مثل:

١ - أن تكون النظرية مفتوحة للنقد من خلال بيان الأطر والدلالات التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية التى تعتبر كمسلمات تنطلق منها النظرية، حتى تفتح المجال لنقد تلك الأسس والافتراضات التى يُسَلَّم بها عادة دون تمحيص.

٢ - أن تعترف النظرية بالانسان كعامل فعال لا منفعل سلبى أمام المؤثرات البيئية، «إذ أنه يستطيع التدبر والتأمل فى أفعاله، والتغلب على الإغراءات والصوارف عن تحقيق أهدافه. والتحكم فى شهواته، وتبنى مبادىء جديدة».

٣ - أن تأخذ النظرية فى اعتبارها خبرات الحياة التى مر بها العميل، والمعنى الذى يرى تلك الخبرات فى ضوئه ومن وجهة نظره، بدلا من أن يُنصِّبَ الباحث نفسه كعالِم واثق بنفسه ممتلئا حكمة وعارفا بما وراء سلوك العميل.

٤ - أن تؤكد النظرية على قيمة «العدالة الاجتماعية» لتحرير الأفراد والجماعات من التحكم التعسفى فى حياتهم باعتبار أن هذه من أهم القيم التى ميزت الخدمة الاجتماعية طوال تاريخها.

والواقع أن من يتفحص المحاولتين السابقتين لتحديث الأساس العلمى للخدمة الاجتماعية لكى يصبح متساوقا مع اتجاهات المنظور العلمى الجديد يلاحظ أن كلا منهما قد حاول إيجاد نوع من التوفيق بين الجانب «القيمى» والجانب المعرفى «الإمبيريقى» بطريقة مختلفة، ففى حين يوحى إسهام كولين بيل بأن الاتجاه المعيارى يعترف بالقيم والمعتقدات الروحية وبأهميتها، لبناء المعانى اجتماعيا، فإنه ينظر للقيم من منظور «العملاء» أساسا، ولا يملك إلا الاستنتاج بأن هذا الاعتراف يترتب عليه «نسبية أخلاقية» قد تؤدى إلى عدم الاكتراث بالقيم أساسا، مادام لكلٍّ قيمه المختلفة المساوية فى الوقت نفسه لقيم غيره، مما يترتب عليه التسليم بالجميع واستبعاد الكل من الصورة، ولكن إسهام ويتكين وجوتشوك يتجه من الناحية

المعيارية إلى الاعتراف «بقيم المهنة» بدلا من التركيز على قيم العملاء وخصوصا قيم العدالة الاجتماعية التى لايكاد يختلف عليها أحد فى عمومها ولكنها تترك المجال مفتوحا أمام كل التفسيرات عندما نتجه الى التفصيلات.

ومن هنا يتبين لنا أنه لا مناص من التسليم بأن الحل الحقيقى للمشكلة التى يثيرها فشل المنظور العلمى «القديم» القائم على نظرة وضعية تدعو إلى الحياد القيمى - فى نفس الوقت الذى نستجيب فيه للمكتشفات العلمية والتطورات المنهجية التى يقوم عليها المنظور العلمى «الجديد». . نقول أن الحل إنما يكمن فى الاعتراف «بالقيم» كموجه للسلوك الفردى وللترتيبات المجتمعية، وفى الاعتراف بأن نظريات العلوم الاجتماعية كما تصف الواقع فإنها تشكله فى الوقت ذاته، ثم الاعتراف بأنه لايمكن الخلاص من نسبية تلك القيم لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان - مما يترتب عليه ضرورة التسليم بالنتيجة التى سبقت الإشارة اليها فيما مضى ألا وهى حتمية أن يكون «مصدر تلك القيم نفسها محايداً» - وهو مايشير بكل جلاء إلى الوحي الصحيح كمصدر للقيم التى ينبغى أن توجه السلوك الفردى والجماعى من جهة كما توجه محاولات التنظير «العلمى» له من جهة أخرى.

ثالثا: تلخيص وخاتمة

لقد حاولنا فى هذا البـاب أن نفى ـ بقدر الاستطاعة ـ بأحد المتطلبات الـرئيسية لعملية «أسلمة المعرفـة» كما وصفها د. اسماعيل الفاروقى بنظرته الشـاقبة فى مقاله الشهير بهذا العنوان (١٩٨٢ : ١٧ ـ ١٨) حيث يقول يرحمه الله تعالى: «يجب أن يتم تحليل نقـدى من وجهـة نظر الإسـلام لواقع الفرع الدراسى فى أرقى حـالات تطوره (لاحظ أن تطبيقنا هـنا لم يكن على «فرع دراسى» وإنما على «العلم والمنهج العلمى»)، كمـا يجب التعرف علـى العوامل التفـصيلية التى أدت بهـذا الفرع فى تطوره التاريخى إلى ماهو عليه وكشف أمرها. . . كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسى الكبرى، وأفكـاره الرئيسيـة كى نصل إلى مسلماته وأهمـيتهـا وعلاقتـها بالتصـور الأساسى للفرع. . (لنتسـاءل) هل حقق الفرع ما تصـوره منشؤوه؟ وهل أدرك حقيقة دوره فى الخطة العامـة للبحث عن العلم، أى تطلُّع الانسان للمعرفة؟ وهل حقق ماترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة؟. . .».

لكم كان الأمر يكون ميسورا على الباحث فى هذا الموضوع لو جاءت الإجابات على كل تلك الأسئلة الأخيرة بالإيجاب، إذن لكُفينا مؤونة الاجتهاد لإيجاد حلول مبتكرة، ولأنفقنا الطاقة بدلا من ذلك فى إضـافة لبنة تقليدية أخرى إلى بناء العلم القائم المفـترض صحة أسـاسه وقواعده، ولكـن ماكل ما يتمنى المرء يدركـه، فلا مناص من الإجـابة عن تلك الأسئلة السـابقة جـميـعا بالنفى ، فلقـد تبين لنا من تمحيص التـصورات الأساسيـة للعلم والمنهج العلمى فى دراسة الإنسان والمجـتمع ومن استخلاص مسلماتهما وتوجهـاتهما الأساسية أنها لم تحقق الأمل المنشود ولم توصلنا الى ماترجوه البشرية من ورائهما.

ولقد حاولنا فى هذا الباب التعرف على واقع المنهج العلمى للبحث فى الظواهر النفسيـة والاجتماعية فى صورتـه الراهنة، والتعرف أيضا على العوامل التفـصيلية التى أثرت عليه فى تطوره التاريخـى ، . . . وقد تبين لنا بوضوح أنه ـ على عكس التصـور الشائع لدى الكثيـرين ـ فإن التوجـه العلمى السائد ، رغم أنه كـان ثمرة سعى جـاد مضن ومـتواصل للبـحث عن الحقيـقة، إلا أنه قـد أُثخن فى مسـيرته

التاريخية الطويلة بآثار الصراع مع قوى اجتماعية وثقافية عاتية، مما ترك بثورا وندوبا عميقة على بنيته ومسلماته الأساسية، ظهرت آثارها حينا فى تشويش مقاصد العلم وتشويهها، كما ظهرت أحيانا أخرى فى الشطط والبعد عن القصد الذى ابتُلى به فى مداخله وتوجهاته العامة.

فأما من جهة تشويش المقاصد وتشويهها فإن التوجه العلمى «السائد» قد جاءنا عاقدا العزم على استبعاد كل مايمت بصلة إلى الله واليوم الآخر فى مجال العلم، قاصرا همه وهمته على شئون هذه الحياة الدنيا، ومستبعدا كل اهتمام بصلة هذه الحياة بالدار الآخرة - دار القرار، فجاءت العلوم الاجتماعية بتراء منقطعة خاوية من الداخل ، تستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير، . . . «فَأَعْرِضْ عمن تولى عن ذكرنا ولم يُرِدْ إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم. . .» (النجم: ٩٩ - ٣٠)

وقد رأينا نتيجة هذا كله وقد انعكست على مستوى ونوعية النظريات فى العلوم الاجتماعية، التى تعانى من التعدد والتنافر الذى لايرجى له تكامل فى المدى القريب أو البعيد، كما تعانى من ضعف القدرة على التفسير والتنبؤ مما لاتبدو بشائر إصلاحه فى المدى القريب أو البعيد، كما رأينا نتيجته تنعكس من جانب آخر على مهن المساعدة الإنسانية التى تستمد قواعدها النظرية جزئيا من تلك النظريات، حيث وجدنا تلك المهن حائرة فى الاختيار من بين تلك الأطر النظرية المتضاربة دون دليل هاد، وقد نبذت تلك المهن أى توجهٍ قيمى واضح جريا وراء مازيِّن لها من حياد قيمى مزعوم مشتق من توجهات تلك العلوم، مما أضعف من فاعلية ممارساتها، وشكك المجتمعات فى قيمتها وثمرتها ومنفعتها للناس. . «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء، فلا تذهب نفسك عليهم حسرات، إن الله عليم بما يصنعون» (فاطر: ٨)

وقد رأينا على جانب الطريق جهودا تبذل من جانب الكثيرين من العلماء المنتمين إلى الحضارة الغربية ذاتها تحاول مزاحمة ذلك التوجه التقليدى القديم للعلم، أو إزاحته إن استطاعت، وذلك فى إطار ما أصبح يعرف بالتوجه «الجديد»

للعلم، والذى يحاول إصلاح الموقف عن طريق إيجاد التكامل بين الاتجاهات الإمبيريقية التقليدية والاتجاهات المعيارية، وعن طريق توجيه الاهتمام للعوامل الروحية والدينية فى تأثيرها على السلوك الانسانى، غير أننا قد وجدنا أيضا أن العلماء من أصحاب هذا الموقف الجديد لايزالون مكبلين أيضا ببعض القيود التى أثقلت غيرهم ممن ينتمون إلى نفس الحضارة المادية المعادية للدين، فخرج هؤلاء علينا بنظرة للعوامل الروحية والدينية تتوقف عند عموميات . . . كإضفاء المعنى على الحياة، أو الوعى بالحقيقة المطلقة مثلا وهكذا. . .

والآن: فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ إن الصورة التى تنبثق من هذا العرض لَتُشير دون خفاء إلى أن إتمام مهمة الإصلاح العلمى والمنهجى المعاصر لايمكن أن يقوم بها إلا العلماء المسلمون ، لسبب بسيط لايخفى ولا يرجع الى ذواتهم الضعيفة ـ ألا وهو امتلاك الإسلام للصورة النهائية للوحى بين دفتى كتاب كريم لم يلحقه التحريف أو التبديل، إضافة الى سُنَّة مفصِّلة لما أُجْمل فى القرآن ومتممة للبلاغ، فى حين أن أفضل العقول العلمية المقيدة بحضاراتها وقد حرمت مثل هذه المصادر العليا الناصعة لم تستطيع الانعتاق من قيود الديانات المحرّفة التى ألفوها، وبالتالى فإنها فقدت القدرة على تجاوز الأزمة.

ولكن ماهى طبيعة المهمة التى ينبغى أن يقوم بها العلماء المسلمون لتصحيح هذا الوضع؟.. تتمثل هذه المهمة ـ فى ضوء ماسبق ـ فى التوصل إلى صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحى من جهة وبين معطيات الحس والعقل.. من جهة أخرى فى وحدة وتكامل يتبوأ فيها كل منهما مكانه الصحيح دون مغالاة أو تعسف ـ هذا فيما يتصل بمصادر المعرفة «العلمية» بالمعنى الإسلامى الصحيح.

أما فيما يتصل بفهم الإنسان فإن المهمة المطلوبة تتمثل فى إعطاء الجوانب الروحية والاعتقادية مكانها الصحيح ـ إلى جانب المكونات الجسمية والنفسية والعقلية المعهودة ـ كعوامل فاعلة ومؤثرة (هل نقول حاكمة؟) على السلوك الإنسانى.

وأخيرا فإن هذه المهمة يمكن ترجمتها على مستوى دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية بالعمل على إيجاد صيغة يمكن بها الجمع بين الحقائق الإمبيريقية والقيم الدينية والاجتماعية فى إطار نظرية اجتماعية تستلهم من الوحى أطرها التفسيرية وترجع الى الواقع لاختبار فهمنا للوحى ، دون أى تسليم صريح أو ضمنى بأن «الواقع الذى يختاره الناس بإرادتهم» يمكن أن يكون حاكما على مايتنزل به الوحى من توجيه قيمى يتوجب على الناس طاعته والنزول عنده.

فالله سبحانه وتعالى قد خلق هذا العالم المتحوِّل الزائل وفقا لقوانين وسنن كونية مضطردة، وقد اقتضت حكمته ورحمته سبحانه تمكين الناس من التوصل بحواسهم وعقولهم الى تلك السنن فيما يتصل «بالعالم المادى» الذى تتفاعل فيه الأسباب والنتائج «وتنتهى التفاعلات ونتائجها فى حدود هذه الحياة الدنيا» . . . أما بالنسبة لعالم البشر المتضمن فى تكوينه إضافة للجوانب المادية «جوانب روحية» غير خاضعة لحكم الزمان والمكان بالمعنى الذى نعرفه عليهما، فإنه بالضرورة يتضمن مبدأ متعاليا لاينتهى بنهاية هذه الدنيا، ولا يمكن التعرف على القوانين التى تحكمه إلا من مصدر علوى ـ هو الله خالق هذا الكون وحده لاشريك له، وأى محاولة للاعتماد على مايتوصل اليه الناس بأنفسهم من قيم وتفضيلات بشرية لتكون هى المبدأ البديل محكوم عليها أن تظل تدور فى فراغ إلى أبد الآبدين.

«وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لايؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون». (الزمر: ٤٥)

تلك بصفة عامة الخطوط التى نظن أن «ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية» من المنظور الاسلامى ينبغى أن تنطلق منها إذا أردنا أن نواجه بشكل جذرى الأزمة الحالية التى تعانيها العلوم الاجتماعية غير الموجهة بتوجيه الاسلام، ولكن تفصيل الحديث فى هذه القضايا يخرج عن نطاق اهتمامنا فى هذا الباب، وهو موضوع الباب التالى.

الباب الثالث

جوهر الحل :
ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية

الفصل الخامس : الافتراضات الأساسية التى يقوم عليها البحث العلمى فى التصور الإسلامى

الفصل السادس : بناء النظرية فى ضوء التصور الإسلامي

الباب الثالث

جوهر الحل: ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية

تمهيد

رأينا في الباب السابق أن المنهج العلمى التقليدى يقوم على عدد من المسلمات الأساسية التى لم تتنزل « كاملة » من علياء سماوات العلم والحكمة والعقل، ولكنها مجرد نتاج لتفاعل تاريخى طويل، بين قوى وتوجهات فكرية وثقافية وسياسية معينة، وفى إطار مكانى وزمانى معين، وقد رأينا كيف أن تلك المسلمات الأساسية قد اتخذت فى نهاية الأمر طابعا ماديا وضعيا إمبيريقيا، . . . وقد تبين لنا كيف أن هذا التوجه التقليدي للعلم قد أدى الى نجاحات وانجازات باهرة فى دراسة الظواهر الطبيعية، ولكنه قد أسهم من جانب آخر فى إقامة عقبات كبرى فى طريق دراسة الظواهر الإنسانية، . . . ولقد توصلنا فى نهاية المطاف الى أن خروج العلوم الإجتماعية من دائرة الأزمة التى تواجهها رهين بإعادة النظر فى تلك المسلمات الأساسية بشكل جاد، رغم إدراكنا لصعوبة الأمر بسبب ما اكتسبه المنهج العلمى التقليدى من احترام وتقدير كبيرين فى نفوس رجالات البحث العلمى الذين ترسخت تلك المسلمات عندهم تعلُّما وتعليما وممارسة على مدى حقبة طويلة من الزمان.

ولقد رأينا أن أصواتا كثيرة فى الغرب قد بدأت ـ ومن عجب ـ نتيجة للتقدم العلمى المعاصر المنطلق من المنظور التقليدى ذاته - ترتفع مطالبة بمراجعة تلك المسلمات خصوصا فيما يتصل بالتعامل مع الظواهر الإنسانية، ولكننا رأينا أيضا أن تلك الأصوات لم تستطع ـ بسبب نفس القيود والمحددات الثقافية ذاتها ـ أن تتخلص كليا من نزعتها المادية أو من التأثر بظروفها المجتمعية، فوجدنا أنه بالرغم من تسليم أولئك العلماء مثلا بتأثير ما يطلقون عليه «العوامل الروحية» والدينية فى السلوك الإنسانى، إلا أن هذا الاعتراف لم يصل لديهم إلى مستوى التسليم بوجود حقيقى واقعى للروح التى لها فعاليتها فى تسبيب السلوك (رغم أن وجودها ليس محدوداً بحدود الزمان والمكان) ، كما لم يصل إلى حد الاعتراف بوجود إله خالق

قادر مدبر فـاعل فى هذا الوجود، كما رأينا أنه حتى أولئك العلمـاء الذين اختلفوا مع الدعاوى الشائعة بتحرر العـلوم الاجتماعية من القيم قد انتهوا الى نسبـية قيمية تكاد تلغى كل معنى للاعتراف بدور القيم فى تشكيل عملية التنظيم الإجتماعى.

ولقد انتـهينا إلى أن عـملية إعـادة النظر في المسلمات التـي يقوم عليهـا المنهج العلمي التقليدي ينبـغي أن تسير في **اتجاهات تدعم عناصر القـوة الأساسية في هذا المنهج(والتي تتمثل أساسا في فكرة التحـقق من صدق القضايا بالتعرف على درجة مطابقـتها للواقـع المحسوس)، ... ولكنـها تضعـها في الوقت نفـسه في مـوضعـها الصحـيح وفق نظرة الإسلام الشاملة للكون والإنسـان ولوظيفة العلم، بحيث يتـبوأ الوحي مكانه الصحـيح كمصدر يقـيني للمعرفة الكليـة المتنزلة من عند خالق ذلك الواقع المحسوس ، وخالق الحواس التي تدرك معطياته الجزئية.**

وإذن فـالتوجـه الإسـلامي لا يقوم ـ ولا يمكن أن يـقوم ـ على أســاس رفض معطيـات الحس والعقل، لأن الإسلام كان أول الداعين منذ العـصور الوسطى إلى استخـدامها في ملاحظة الظواهر المادية الحسـية حين كان العالم«المتحـضر» سجين القياس الصوري الأرسطي، ولكن التوجه الإسلامي في الوقت ذاته لا يتوقف في دراسة الظواهر الانسانيـة بصفة خاصة عنـد حد معطيات الحس وحدها كـما يفعل المغرقـون في الإمبيريـقية، ولكنه يضم إليـها معطيات الـوحي التي لا يمكن بدونها التوصل إلى فهم«الإنسـان» ذلك الكائن المتميز عن غيره من المخلوقـات، المتضمن في داخله عالم الغيب متوحدا في عالم الشهادة، أي الروح المتحدة بالجسد.

وسنحـاول في هذا الفصـل بيان مـعالم الطريـق لإتمام هذه المهمـة، وذلك من خلال اسـتعراض المسلمـات الأساسية التي يقـوم عليها المنهج الـعلمي للبحث من منظور الإسلام، مع اسـتجلاء مكانة الوحي ومكانه في عـلاقته بالعـقل والحواس توصلا إلى المعرفة«العلمية»، . . .ثم ننتقل فى الفصل التالي لترجمة متضمنات هذا كله إلى إجراءات محددة تتصل مباشرة بالعمل اليومي الذي يقوم به الباحثون ـ ألا وهو بناء النظرية من المنظور الإسلامي.

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي في التصور الإسلامي

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التى يقوم عليها البحث العلمى فى التصور الإسلامى

يقوم البحث العلمي في إطار التصور الإسلامي على مجموعة من الافتراضات أو المسمات الأساسية التي تضعه ـ مثله في ذلك مثل أي نشاط إنساني آخر يقوم به المُسلم ـ موضعه الصحيح في إطار التوجهات الإلهية في النظر لهذا الوجود ولما وراءه، دون تجاوز للحدود، ودون انفصال تعسفي عن بقية جوانب الحقيقة، فلقد رأينا أن التجاوز في تقدير مكانة العلم الوضعي، ثم الفصل أو الفصام بين عالم الحس وعالم الغيب كما لو لم تكن بينهما أية صلة، قد أدت إلي عواقب وخيمة لم تعد بالضرر فقط على البحث العلمي ذاته بل وتجاوزته إلى إلحاق الضرر بالمجتمعات التي تسير وفق ذلك التصور الوضعي في علومها ومهنها.

أما المجتمع المسلم ـ حيث يوضع كل أمر في موضعه الصحيح ، دون إفراط أو تفريط ـ فإن كل نشاط إنساني يتوافق ويتناغم مع غيره من الأنشطة بما يؤدي إلى صلاحه في ذاته كما يؤدي إلى صلاح الكل الذي هو جزء منه، ومن هنا فإن العلم والمنهج العلمي في منظور الإسلام يقومان على مسلمات لا تؤدي فقط إلى فاعلية العلم في الوصول إلى الحقيقة وإنما تؤدي أيضا ـ بفضل الله ـ إلى صلاح أحوال المجتمعات ليس فقط في هذه الدنيا بل وأيضا في الآخرة. . . متجاوزة بذلك قصور النظرة البشرية لدور العلم، وموحّدة لكل جوانب الوجود في تناغم وتكامل لا نظير له«صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون»(البقرة:١٣٨).

وفيما يلي نسوق مجموعة من المسلمات الأنطولوجية(الوجودية) والإبستمولوجية(المعرفية) التي تعطي العلم في المنظور الإسلامي أصالته، في إطار الفهم الأشمل لحياة الناس في هذه الدنيا. . . وفي صلتها التي لا تنفصم بحياتهم في دار الخلود، ولقد يختلف الباحثون في صياغة هذه المسلمات فيقدمون فيها أو يؤخرون، أو يفصّلون فيها أو يُجملون، ولكننا نظن أن هناك اتفاقا عاما على

مضمون هذه المسلمات بشكل أو آخر ـ مع وجود مجال لقدر محدود من الاختلاف مرده اختلافات الرؤية الشخصية والخبرة الفردية ، مما يحتمل بعض الأخذ والرد، ولقد استفدت كثيراً في صياغة هذه المسلمات بمجموعة المبادىء التي صاغها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان(١٩٨٦ : ٧٥ ـ ١١٧) إضافة إلى ماوجدته عند غيرهما مما يثري ذلك الإطار العام ويزيده تحديدا.

(١) وحدة الخالق ووحدة الخلق:

إن وحدانية الله سبحانه وتعالى هي محور التصور الإسلامي وذروة سنامه، والإيمان بوحدانية الله هو أول وأهم عامل ـ على الإطلاق ـ من العوامل الموجهة لسلوك الإنسان المسلم في كل جانب من جوانب حياته ، وفي كل عمل يقوم به دون استثناء، فوفقا لهذا التصور يؤمن المسلم أن الله خالق هذا الوجود ومدبره، ويعرف أنه سبحانه متصف بكل صفات الكمال، وأنه مطلق الإرادة والتصرف في ملكه دون شريك، ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ (الأعراف: ٥٤)، وهو صاحب الحق الأوحد في تحديد الغاية من وجود جميع الكائنات التي خلقها بعلم وقدرة وحكمة،وصاحب الحق في تحديد القوانين التي تحكم الوجود كله، وإذا كان سبحانه قد أعطى البشر حرية الاختيار ، فإن طاعة أمره ونهيه والرغبة في تحقيق مرضاته سبحانه هي أوجب الواجبات عليهم، ثم إنه سبحانه لا يريد بما يأمر الخلق به إلا الخير، وهو لم يخلق الناس عبثا، وإنما هو رادُّهم إلى معاد، ومجازيهم على أفعالهم.

فإذا تيقن المسلم أن الله سبحانه وتعالى هو خالقه ورازقه، وأنه هو الرؤوف الرحيم الكريم اللطيف الودود، وأنه هوالملك الديان الذي إليه المرجع والمآل، **عرف أنه لا خير في شيء أبدا إلا أن يجيء وفق أمره، وأنه مصدر كل خير، وأصبح الله وحده موضع تقديسه ومحبته، فلا يفعل إلا ما يرضي الرب ولا يقصد إلا وجهه في كل ما يأتي ويدع ـ في سعيه لتحصيل الرزق كما في سعيه لتحصيل العلم.**

ويترتب على وحدانية الخـالق بالضرورة وحدة الخلق، ﴿ لو كان فيهـما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبـياء: ٢٢)، فالـكون نظام واحد مـتكامل لأنه من صنعة خـالق واحـد سرى نظامـه وتقديره وعلمـه وحكمتـه في كل جـزء منه، والنظام الكوني يتكون من قـوانين الطبـيعـة التي ليست إلا سـنن الله السارية في خلقـه المادي أو النفسي أو الاجتـماعي أو الأخلاقي، وكل كائن يوجـد وكل حدث يقع في الكون وفقا لتلك القوانين إنما يتم علي ما قضى به أمر الله وقدرت حكمته، وبما أودع في كل كائن من طبع وقوة، وما خص به كل نفس إنسانية من إرادة وطبع وقوة تمكنها من الأداء والسعي والتغيير وفق ما اقتضت كليات حكمة الله وإرادته.

فـالأسبـاب في هذا الكون هي أسبـاب وسنن إلهـية ، مـرد وجودها وعـلاقاتهـا وآثارها الكليـة إلى الله سبحـانه وتعالى، وليس على الإنسان إلا الـسعي في مناكبـها وفق طاقتـه، وهو مسئـول بحسب إرادته وقدرته، وجزاؤه وحـسابه على ما كـسبت يداه بعـد ذلك إلى الله، أما الكلـيات الإلهـية خلف مـجـمل هذه السنن والأسبـاب فذلك من أمر الله، وتتعلق بعلمه المطلق الذي لا يحيط به أحد إلا بإذنه إذ يوحي من أمره ما يشاء لمن يشاء ممن اختارهم من الرسـل، فهو سبحانه خالق تلك السنن، وهو ذاته منزل الوحي لهداية البشر لما شـاء من تلك السنن، إلي جانب وظيفة الوحي في إرشاد الناس لما ينبغي عليهم فعله لتحقيق مرضاته.

(٢) وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة :

ويتـرتب على ما سـبق أن «العـقل» بما أودع الله فيـه من قوة مدركـة للمعـاني والأسـبـاب، و«الـوحي» الذي أرسل الله به رسله يتكـامـلان ويتكاتفـان عـلى فـهم الغايات والأسبـاب وعلاقاتهمـا في هذا الوجود كما فطره البـاري وسخره ـ وهذا يصدق طبعا إذا اسـتقام فهم معنى العقل ودوره، ومعني الوحي ودلالتـه، وطبيعة التكامل بينهما وصورته.

فالعـلاقة بين العقل والوحي علاقـة ذات طبيعـة خاصة جدا. . عـلاقة تتطلب حرصـا ودقة في التناول إذا أردنا تجنب الوقوع في التـجاوز، أو الانسيـاق وراء ما تهوي الأنفس مما حسُنت صورته وساءت عاقبته، فقد يبالغ البعض في تمجيد العقل

بقوله إن العقل أساس في ثبوت الوحي والتسليم بـه أصلا، فإن كان المقصود بهذا أن العقل أساس في التكليف بمعنى أن المجنون الذي لا عقل عنده يسقط عنه التكليف، فهذا الاستخدام للفظ مما لا يماري فيه أحد، ولكن أيَّ إيحاء بأن العقل حاكم على الوحي الصحيح فإنه أمر لا يمكن قبوله أو التهاون فيه.

ويرى أهل الاعتدال في الأمر(العلواني،١٩٨٨: ٢٨) أن العقل وسيلة لإدراك صدق الوحي، لأن الوحي قد قام الدليل العقلي على صحته من خلال الإعجاز والتحدي، فالإعجاز (بكل المعاني المتفق عليها) دليل على صحة القرآن الكريم وصحة نسبته إلى الباري جل شأنه، كما أن التحدي قد أثبت عجز البشر أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله، بما لا يدع مجالا لأي شك في نسبته إليه سبحانه، وإذن فالإيمان بالله والرسول والكتاب بالنسبة لنا«حقائق موضوعية... هناك أدلة عقلية على صحتها، فهي ليست مجرد دعاوى اعتقادية بل هي إيمان يقوم على علم»(العلواني: ٣٣).

ولكن التساؤل الذي قد يثار هنا إضافة إلى ذلك هو: هل النظر في الأدلة العقلية المثبتة لصحة الوحي أمر عقلي بحت؟ أم أن النظر العقلي شرط«ضروري» وإن لم يكن«كافيا» وحده لحصول اليقين ؟ إن من ينظر في الآيات الكريمة التي تتعرض لقضايا الإيمان بالوحي يجد أنها تربط بين أمور«عقلية» أساسا كالتدبر والتفكر، وبين أمور«وجدانية» كالخوف والتقوى، وأمور«روحية» كرجاء النشور أو حضور القلب الذي يتأثر بنوع«السلوك»...، تأمل مثلا الآيات الكريمة:

١ ـ ﴿وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم﴾(الذاريات٣٧).

٢ ـ ﴿أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا﴾(الفرقان٤٠).

٣ ـ ﴿إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾(ق٣٧).

٤ ـ ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾(محمد٢٤).

٥ ـ ﴿كلا بل رانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾(المطففين١٤).

فهذه الآيات الكريمة تربط بين الإدراك والوجدان والنزوع، وكأن فيها إشارة لا تخفي إلى أن قضايا الإدراك في المنظور الإسلامي ترتبط بطريقة ما بقضايا الوجدان بل والسلوك أيضا، وبلغة أخرى فإن القلب إذا صفا وزكا، يفتح الطريق أمام العقل المتأمل المتدبر المتوازن، لإدراك صحة الوحي والإيمان بحقائقه، وكلاهما يتطلب استقامة في السلوك واعتدالا في القصد حتى يبلغ مبلغه.

ومن جهة أخرى فإننا نجد الآيات القرآنية وإن دعت في مواضع عديدة إلى إعمال الحواس كالسمع والبصر كوسائل للإدراك الحسي، فإنها تشير أيضا إلى أن الحواس وحدها ليست كافية للمعرفة الكاملة المحققة﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾(الأعراف: ١٧٩). ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»(الحج: ٤٦).

وهذا كله يشير بوضوح إلى عدم إمكان الفصل المصطنع في المنظور الإسلامي بين الجوانب الإدراكية«المعرفية» للإنسان الباحث عن المعرفة وبين بقية جوانب أو مكونات وجود الإنسان من النواحي الوجدانية والروحية والسلوكية، وأن هذا الفصل إن صح في دراسة الوجود المادي المشاع للمؤمن والكافر، فإنه مستحيل في دراسة النفس الإنسانية(المتضمنة بطبيعتها لجوانب غيبية) أو دراسة الترتيبات المجتمعية المرتبط بها تكاليف تمتد نتائجها وآثارها من الحياة الدنيا إلى الآخرة.

«والعلم» عند المسلم إذن هو ثمرة لتوجيه«الوحي»للعقل حتى يستطيع إدراك كليات الكون على حقيقتها التي يعلمها الله، ليقوم«العقل» بدوره بتوجيه مدركات«الحواس» وإضفاء المعنى عليها، وبهذا يقوم في الإسلام نسق المعرفة الواحد، لفهم الحقيقة الواحدة، التي خلقها الإله الواحد.

فالوحي يوجه العقل في المجالات التي تخرج عن قدرته على المعرفة والإحاطة والإدراك، وتتمثل تلك المجالات أولا في كل ما يتصل بعالم الغيب الذي يعتبر هو النظام المعرفي الحاكم على عوالم المعرفة كلها، على أساس أن عالم الغيب هو عالم البقاء والدوام في حين أن عالم الشهادة عالم زائل فان، كما تتمثل ثانيا في كليات

عالم الشهادة من حيث إضفاء المعنى على المدركات الجـزئية لذلك العالم من جهة، ومن حيث ربط تلك المدركات ـ مرة أخرى ـ بعالم الغيب.

أما العقل فدوره هو توجيه الملاحظات أو المشاهدات الحسية بشكل يضفي عليها شيئا من المعنى حتى تتيسر الحياة البشرية حتى لأولئك الذين لم تصلهم رسالات الرسل، وإذا كان هذا وحده يُعدّ كافيا في فهم الظواهر غير الإنسانية، إلا أنه لا يكفي لفهم الظواهر الإنسانية المتضمنة في صميم بنائها مكونات تنتمي إلى عالم الغيب(الروح)، ذلك أن تلك الظواهر الإنسانية تتطلب أن يتم تفسير المشاهدات الحسية المتصلة بها من خلال معطيات العقل المؤمن الذي يستقي المعنى ليس فقط من كليات عالم الشهادة وإنما ـ وهو الأهم ـ من صلة معطيات عالم الشهادة بعالم الغيب.

وبلغة أخرى فإنه إذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وتنظيم الملاحظات الحسية، فإن الوحي المنزل من عند الخالق الحكيم مقصوده هداية الإنسان واستكمال إدراكاته، من خلال تحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان وتحديد مسئولياته في هذه الحياة، ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية فيما وراء الحياة الدنيا، وبيان المفاهيم الإنسانية والاجتماعية اللازمة لتمكين العقل والإرادة الإنسانية من حمل مسئولياتها وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة ـ ذلك أن العقل الإنساني رغم مكانته وكل إمكاناته، يظل محدودا وجزئيا يعتمد الإستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لأداء دوره، ومن هنا فقد جاء الوحي لإمداده بالمدركات الكلية حول الكون وموضع الإنسان منه ومهمة وجوده والقواعد الأساسية لعلاقاته الإجتماعية حتي يستقيم الأمر وفق المراد الإلهي من خلق هذا الوجود وكل ما فيه، وإلا تاه البشر وراء منتجات عقولهم المحدودة بطبيعتها بحدود خبراتهم، بل والمتأثرة بما تهواه أنفسهم، مما لا يمكن أن يؤدي في النهاية إلا إلى الضلال ـ صحيح أن العقول والحواس ستكون قادرة تماما على إدراك الكثير من الأمور الجزئية الصحيحة، ولكن في الحساب الختامي فإن البشر المعتمدين لعقولهم وحدها دون هداية من الوحي يكونون كمن يكسب معركة ويخسر الحرب كلها، إذ

يفـرحون بما عندهم من العلم ويـغفلون عن الأبعـاد الأشمل للوجـود﴿فرحـوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾(غافر: ٨٣).

(٣) تكامل الوحي والعقل والحواس:

رأينا فيما تقدم أن نـظرية المعرفة في الإسلام تقوم على وحدة الحقيـقة المستمدة من وحدانية الله، الذي يملك الحـقيقة الكاملة سواء في ذلك الحقائق الـيقينية التي يوحي بها إلى رسله لإرشـاد عباده، أو الحـقائق الإحتمـالية التي تركت لاجتـهاد البشـر في اكتـشاف السنن الكونيـة، ولا يمكن أن يكون مـا يوحي به الله سبـحانه مختلفا عن الحقيقة الكونية الثابتة، لأنه سبحانه خالق الحقائق كلها، ولقد رأينا أن الوحي لم يقتصر فقط على الإخبار عن حقيقة وجود الله وصفاته، أو التعريف بما وراء هذا الوجود من مـغيبات، ولكـنه يرشدنا أيضا إلى جوهـر القوانين الطبيعـية والسنن الإلهية التي يسير الكون وفقا لـها، كما يرشدنا إلى الغاية منها **وبالتالي فإننا نستطيع أن نتوقع التطابق التام بين ما نصل إليه من مشـاهدات حسية محققة وبين ما يأتي به الوحي من حقائق يقينية.**

وإذن فإن هناك استـحالة لوجود تناقض«حقـيقي»بين معطيات الوحـي الصحيح ومعطيـات العقل والحواس، ولكن من الممكن وقـوع تناقض«ظاهري»، قد يرجع إلى سوء فـهمنا أو قـصور تفـسيـرنا لمعطيات الوحي، كـما قـد يرجع إلى أخطائنا المنهجية أو أخطائنا في قياس المتغيـرات في مشاهداتنا الحسية، وهذا يقتضي منا في حالة ظهور أي تناقض من مثل هذا النوع بين الوحي الصحيح والمشاهدات الواقعية أن نقوم بمراجعة مدى دقة فهمنا للوحي من جهة، وأن نستوثق من جهة أخرى من سلامـة كليات وجزئيـات إدراكنا لحقائق الواقع، فـالذي يحدث أحيـانا أن الباحث حال قيـامه بالبحث عن السنن والقـوانين الكونية قد يتوهم أو يظن أنـه قد أمسك بالحـقيـقـة مع أنه مـخطيء، مما يخلق تعـارضـا في الذهن بين مـعطيـات الوحي ومعطيـات العقل والحس، ويكون على البـاحث هنا ـ إذا كان نزيها ومـخلصا في بحثه عن الحقيقة ـ أن يعاود النظر في معطياته ويتفحصها من جديد، ولا يمكن إلا

أن يصل في النهاية إلى تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الموهوم بين مفهوم الوحي ومسلماته وبين مدركات الواقع ومشاهداته.

فمنطوق الوحي في أي أمر لابد أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر، والإدراك العقلي والمشاهدة الحسية السليمة لا يمكن إلا أن تؤيد منطوق الوحي، ولكن«الإدراك الإنساني» لمفهوم الوحي في أي أمر بعينه وفي أي لحظة بذاتها يكون جزئيا ويحتمل الخطأ، ومن هنا فإن حل ذلك التناقض الظاهري لا يكون بالانتصار العاطفي لأحدهما على الآخر، وإنما الباحث المسلم شأنه أن يتحلى بالتواضع والإخلاص والتريث، ثم إن عليه أن يدير دفة الحياة في ذلك الأمر وفق القيم الإسلامية الأساسية التي تتعلق بها المصلحة فيما يخص الموضوع، حتى يتسنى في النهاية تصحيح « فهم » منطوق الوحي في الأمر أو تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية والحسية في القضية التي تتم دراستها.

وبلغة أخرى فإن الباحث أو متخذ القرار المسلم إذا واجهه مثل ذلك الموقف الذي يختلف فيه منطوق الوحي أو إدراكنا له في أي لحظة عما توصلنا إليه في دراساتنا القائمة على المشاهدة الواقعية يكون أمامه حال انتظار تجلي الحقيقة وحل التناقض الموهوم أحد موقفين:

١ ـ أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الواقعية، رغم علمه بأن عملية البحث تمر في عدد من الخطوات التي ترد على كل منها احتمالات الخطأ: بدءا من غموض تحديد المشكلة، وقصور تعريف المفاهيم، إلى عدم ملاءمة المنهج أو الاستراتيجية المستخدمة في دراسة المشكلة، ثم ضعف صدق وثبات أدوات البحث، ثم المشكلات المحيطة بعملية جمع البيانات، ومخاطر الإقرار اللفظي للمبحوثين، ثم ضعف صدق وثبات التصنيفات، ومشكلات تمثيل العينة لمجتمع البحث، ومشكلات الاستنتاج الإحصائي.. إضافة إلى المخاطر التي تهدد الصدق الخارجي لنتائج البحث كله، وغير ذلك من احتمالات الخطأ التي لا تخفي على كل مهتم بتصميم أو بتقويم البحوث.

٢ ـ أن يتخـذ قراراته ويضع خططه فـي ضوء أفضل مـا يشيـر إليه فهـمنا لمنطوق الوحي، وذلك على أساس اليقين بأننا مـا أوتينا من العلم إلا قليلا، وأن العلم هو نوع من الرزق الذي يفـتحـه الله على خلقه بقـدر، وأن ما كـان من العلم مقـترنا بالوحي فـإنه أقرب احـتمالا للـصواب من ذلك العلم الجـزئي المشوب بالأخطار التي أشرنا إليها آنفا.

ومن الطبيعي أن البـاحث المسلم ومتخذ القـرار المسلم ليس أمامهما إلا اخـتيار البديل الثـاني، انتظارا لوضوح مصدر التـناقض وحل التعارض الظاهري، ليتـقدم البـحث العلمي من جديـد بعد ذلك في الاتجـاهات التي تكشـفت، ليضـيف إلي معرفتنا المتكاملة. . . وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن الواضح أن تحقيق مـا بيناه من مسلمات ومبـاديء في واقع العمل اليومي للباحثين في نطاق العلوم الإجتماعيـة يتطلب نظرة جديدة لطبيعة النظرية في صلتها بالمشاهدات الإمبـيريقية وهو مـا سميناه «بثورة التنظيـر» في العلوم الاجتماعـية وما نعود لبيانه تفصيلا في الفصل التالي.

الفصل السادس

بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

الفصل السادس

بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

لقد انتهينا في الفصول السابقة إلى أن المنهج العلمي للبحث الذي نجح نجاحا باهرا في دراسة الظواهر الطبيعية المادية قد فشل فشلا ذريعا عند تطبيقه بنفس صورته ومسلماته التقليدية في دراسة الإنسان والنظم الاجتماعية. كما انتهينا في الفصل السابق إلى أن دراسة سلوك الإنسان والترتيبات المجتمعية التي ينشئها لتنظيم حياته تتضمن مستوى جديدا من الظواهر المؤثرة والفاعلة، هي الجوانب الروحية والدينية التي ترتبط بمستوي آخر من الوجود المتجاوز لحدود الزمان والمكان المألوفة لنا في هذه الحياة الدنيا، وأوضحنا أن الخروج من دائرة الأزمة التي تواجه العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية اليوم يتطلب تكاملا حقيقيا بين مصدرين من مصادر المعرفة هما الوحي والوجود، أو آيات الله المتلوة وآياته المجلوّة. كما بينا أن مهمة الوحي مزدوجة:

١ ـ فالوحى يمدنا بالمعارف اليقينية(بعد التحقق من صدق الوحي بالأدلة العقلية المقرونة بالطهارة القلبية والاستقامة السلوكية) حول ما وراء هذا الوجود وما يتجاوز أبعاد الزمان والمكان، وما يضع«الحدود العليا» والضوابط النهائية لكل ما يجري فيه، مما ليس العقل والحواس مؤهلين ـ وحدهما ـ لإدراك وجه الحق فيه دون هداية، فالعقل رغم كل قوته التأليفية والإبداعية يظل محدودا بحدود الاستقراء وتراكمات الخبرة؛ كما أن الحواس رغم قوتها الاستقبالية الإحاطية تظل قادرة فقط على استقبال المنبهات الجزئية المحسوسة وحدها، دون مطمع حتى في إدراك المثيرات الصادرة عن موجودات أخرى لا تدركها الحواس في هذا الوجود.

٢ ـ كما أن الوحي يمدنا أيضا بمعارف يقينية حول كليات السنن الإلهية السارية في هذا الوجود خصوصا ما اتصل منها بالكائن المكرم المستهدف بهداية الوحي والمسخر له هذا الوجود ـ ألا وهو الإنسان، ولقد نكّرنا لفظ«معارف» في بداية هذه الفقرة لكي نشير إلى أن استكناه تلك السنن الكونية ـ حتى ما اتصل منها بالإنسان والتجمع البشري ـ يظل يترك مجالا لعمل المشاهدات الحسية المرشَّدة بعمل العقل واجتهادات البشر.

فإذا سلمنا بكل ما سبق، وأدركنا ضرورة التكامل بين الوحي والعقل والحواس في دراسة الإنسان والمجتمع وفي الجهود التي تستهدف إصلاحهما، فإن المهمة المتبقية أمامنا هي النظر في الكيفية التي يتم بها الجمع بين هذا المصدر المتسامي للمعرفة من جانب، وبين عمل العقل والحواس من جانب آخر.

لقد توصل العلم الحديث بعد جهد جهيد إلى الطريقة الصحيحة للجمع بين عمل العقل من جانب وعمل الحواس من جانب آخر، ولم يأت الأمر سهلا أو هينا، فلقد وُجد خلال تاريخ المنهج العلمي الطويل من تطرفوا في الانحياز لدور العقل في العلم والمعرفة ممن يسمون بالعقلانيين Rationalists، ومن تطرفوا في الانحياز لدور الحواس ممن يسمون بالإمبيريقيين أو الحسيين Empiricists، ولقد احتدم الصراع بينهما طويلا إلى أن أصبح هناك اقتناع كبير اليوم بأن لكل من العقل والحواس دوره ومكانه الذي لا يمكن المماراة في أهميته في الوصول إلى الحقيقة، وإن وجُدت جيوب للمقاومة هنا وهناك، أو وجُد من يميلون إلى جهة هذا الطرف أو ذاك دون أن يصرفهم ذلك عن اعتماد الطرف الآخر كشريك مشروع.

ويظهر هذا التوفيق بين عمل كل من العقل والحواس بأجلى صورة فيما تحتله «النظرية Theory» اليوم من مكانة في بناء العلم الحديث، ذلك أن «النظرية» قد أصبح ينظر لها على أنها البوتقة التي تجتمع فيها وتتسق المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبيريقية مع التفسيرات المستمدة من عمل العقل إذ يحاول أن يضفي المعنى على تلك المشاهدات الجزئية.

فإذا جئنا اليوم لنطالب بإضافة «الوحي» إلي الصورة التي استقرت أو كادت، فإن الأمر يتطلب إعادة بذل الجهد من جديد لصياغة مخطط بناء العلم بالشكل الذي يتلاءم مع وصول هذا القادم الفريد من نوعه! وقد يتصور البعض أن هذا يتطلب هدم كل ما ورثناه ثمرات من جهود أجيال من العلماء الذي أسهموا في إقامة صرح المنهج العلمي التقليدي، أو أننا نحاول أن ننتقضه من أساسه، ولكن هذا المنحي أبعد ما يكون عن توجه الإنسان المسلم.

فعلينا أن ندرك أن التأصيل الإسلامي لمنهجية البحث العلمي ليس «حركة انقلاب» علمي لا هم لها إلا اقتلاع النظام أو التوجه السابق لمصلحة القائمين بالانقلاب ـ وبصرف النظر عن الأهداف أو الغايات العليا التي غالبا ما تضيع في الركام، ولكنه «ثورة علمية» تضع الغايات العليا للبحث المخلص عن الحقيقة نصب الأعين، وتستهدف أساسا تصحيح المسار بعد أن عكّر ركام الملابسات التاريخية والمكانية والثقافية صفاءه.

وسنرى فيما يلي أن ترجمة هذه الثورة العلمية في الحياة اليومية لرجال العلوم الاجتماعية يتطلب إعادة النظر في قضية بناء «النظرية» في تلك العلوم، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى الدور المحوري الذي تلعبه النظريات في بناء العلم، وهذا لا يتطلب الانتقاض على ما هو صحيح وكاف من عناصر هذا البناء ، بقدر ما يتطلب استبعاد ما ثبت عدم فاعليته، أو ما تبين تعارضه مع مطالب البحث المتجرد عن الحقيقة، مع استكمال البناء بما تبين لنا مما سبق أهمية إضافته.

أولا: مكان«النظرية» من بناء العلم

يكاد ينعقد الإجماع عند المشتغلين بمناهج البحث في العلوم الاجتماعية على أن«هدف العلم هو بناء النظريات»(Turner,1978:24) وأن النظرية«هي المنتج النهائي للنشاط العلمي»(Dawis:468) وأن«أي مناقشة للعلم لا يمكن أن تكتمل دون إشارة إلي المكان المحوري الذي تشغله النظريات فيه. . .» (Abrahamson,1983:14) ويكرر كيرلنجر (Kerlinger,1979:15-16,.280) التأكيد مرة بعد مرة في أحد مؤلفاته المعروفة أن«الهدف الأساسي للعلم هو التوصل إلى النظريات. . . هو اختراع وإيجاد تفسيرات صحيحة للظواهر الطبيعية. . . فالعلماء يقدرون النظريات تقديرا كبيرا، ولهم كل الحق في ذلك، فتقديرهم منطلق من أهداف العلم، ذلك أن النظرية هي الأداة التي يُعبَّر من خلالها عن تلك الأهداف، وبناء على ذلك فإنه لا هدف للعلم إلا النظرية أو(ما يتأتي من خلالها من) الفهم والتفسير».

ويتفق العلماء أيضا على أن غاية العلم هي الفهم Understanding والتفسير Explanation والتنبؤ Prediction ، فيقول كينيث بيلي أنه يمكن«تعريف التنظير بأنه عملية«تستهدف» التوصل إلى تفسيرات وتنبؤات بالظواهر الاجتماعية، ويتم ذلك عادة عن طريق الربط بين(الظاهرة) موضوع الاهتمام. . . وبين بعض الظواهر الأخرى»(Bailey,1987:32-33) ولكن هناك من يرى أن«التنبؤ لا يمثل هدفا من أهداف العلم بقدر ما يعتبر أداة لاختبار النظريات»(Dawis:468)، وهي قضية خلافية بين علماء المناهج.

ويوضح روبرت دوبين في كتابه الشهير حول«بناء النظريات»(Dubin,1978:57)، أن السبب في احتلال النظرية لهذا المكان المحوري من بناء العلم يرجع إلى أن الباحث عندما يقوم بملاحظة«شريحة» من هذا العالم المحيط به فإنه يحاول ـ من خلال النظرية ـ إضفاء شيء من الترتيب أو التنظيم على ذلك الخضّم المضطرب المائج من المثيرات التي تأتيه من عالم الخبرة، وكذلك فإن الأساليب التي يستخدمها المنظّر لتحقيق ذلك الترتيب إنما هي أمور محلها«عقل» الباحث نفسه، ومعنى ذلك

أن«موقع النظرية(أو مكانها) هو العقل البشري» وأن الحاجة إلى التنظير محلها العقل، فالخبرات الواقعية « تمر خلال الحواس وتسجَّل في العقل» الذي يقوم بفرزها وتصنيفها وترتيبها وفقا لمنطق مركب أيضا في داخل العقل.

وقد يتصور البعض أن المشاهدات الواقعية المحققة أو ما يسمى أحيانا بالحقائق الإمبيريقية Empirical Facts قادرة على أن تتحدث عن نفسها بنفسها، وأنها يمكن أن تزودنا«بالمعرفة» العلمية النهائية حول الظواهر التي تهمنا دراستها، وأن النظريات لا تخرج عن كونها مجرد تجميع لتلك الحقائق، والربط بينها بطريقة آلية أوتوماتيكية ولكن الأمر على خلاف ذلك تأكيدا، يقول كينيث هوفر(Hoover,1980:64) إن الصورة الشائعة لدى الكثيرين عن العلم تتمثل في قيام الباحثين بتجميع نتف من المعلومات من خلال دراساتهم واسقصاءاتهم، ثم نَظْمْ تلك المعلومات الجزئية معا وتحويلها إلى نظريات، كما يتصور هؤلاء أن اختبار النظريات إنما يكمن في التأكد مما إذا كانت تلك النظريات تفسر ما هو معروف عن تلك الظواهر أم لا، ولكن الواقع كما يقول هوارد(Howard,1985:257) هو أن«الحقائق الإمبيريقية يمكن أن تستخدم في تدعيم عدد كبير من المواقف النظرية المتناقضة. . .» ومن هنا فإن الصلة بين الحقائق الإمبيريقية والنظريات ليست صلة متينة كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فإن«المشاهدات الواقعية في العلم تعتمد في الحقيقة على النظرية»، ويتساءل هوارد بعد ذلك قائلا أنه إذا كانت«الحقائق الصلبة» لن يمكن استخدامها بنجاح أبدا لحسم الخلاف بين النظريات المتصارعة وترجيح كفة واحدة منها فكيف إذن يتم الاختيار بين النظريات، ويجيب على ذلك مستشهدا بماكمولين في قوله«ان تقدير قيمة النظريات أقرب في جوانب هامة منه إلى إصدار الأحكام القيمية منه إلى الاستنتاج المحكوم بقواعد صارمة على الصورة التي تسلم بها تقاليد فلسفة العلم الكلاسيكية».

ويدلل ماكمولين على صحة رأيه قائلا«إن حقيقة كون عملية تقدير قيمة النظريات هي صورة متطورة من إصدار الأحكام القيمية يمكن أن تفسر لنا ظاهرة من أوضح سمات العلم. . المستمرة والمنتشرة في العلم على كل المستويات. .»

ألاوهى الخلاف والنزاع المستمر بين العلماء Controversy، فلو صح التصور التقليدي للعلم لكانت هناك طريقة واضحة محددة تحسم الخلاف بين النظريات وتوصلنا إلى «أفضل نظرية» ينبغي على العلماء الالتزام بها، ولكن الأمر ليس كذلك كما هو مشاهد من استمرار نفس النظريات المتصارعة في الساحة دون حسم.

ويتفق ابراهامسون(Abrahamson:15-16) مع هذا الرأي موضحا أن النظريات توجه البحوث في مرحلة«صياغة المفاهيم والقضايا التي تبدو ذات أهمية» في إطار ذلك الفهم النظري، «ولكن تأثير النظرية على البحوث لا يتوقف عند هذا الحد، فالنظرية تواصل بعد ذلك تقديم الإطار النظري الذي يتم في ضوئه تقويم النتائج. . فالحقائق كما يقول آكرمان وبارسونز لا تفرض إطارا(نظريا) لتفسير نفسها، ولكن ذلك الإطار ينبغي أن يأتي من عقل يقوم بالتحليل. . . » ويواصل ابراهامسون استشهاده بتالكوت بارسونز وتشارلز آكرمان إذ يقرران أن«الواقع ذاته شديد التعقيد والتداخل... ولكي نصل إلى فهم لأي جزء منه فإننا نضع لأنفسنا حدودا Boundaries، ومعنى هذا أننا نركز فقط على قطاع محدود من الواقع، ثم إن علينا أن نختار بعض الأجزاء فقط من بين ما اقتطعناه لكي نركز عليه، وفي معظم الأحوال فإن الأطر النظرية هي التي تقدم لنا المعايير التي يتم فى ضوئها استخلاص تلك الأجزاء من عالم الواقع، وعملية الاستخلاص هذه لابد أن يكون لها حتما آثار عميقة على ما سوف نراه أو نشاهده، ومن هنا فإن كل تصورنبدأ به(بحثنا) سوف يقودنا إلى نتائج مختلفة، وعلى الجانب الآخر من المعادلة فإن كل تصور نظري سيقودنا إلى إغفال بعض جوانب الموقف ا لكلى، والتي قد يثبت لنا فيما بعد أنها كانت أهم الجوانب التي كان يجب أخذها في الاعتبار».

وإذا كنا قد رأينا مع هوفر، وأبراهامسون ثم مع هوارد، وبارسونز وآكرمان، أن العلاقة بين النظرية والحقائق الإمبيريقية تقوم على التأثير المتبادل بين معطيات الحواس ومعطيات العقل، وإذا كان قد تبين لنا أن الحقائق الإمبيريقية - رغم الثقة الكبيرة التي يوليها لها المنظور العلمي التقليدي - يتم التوصل إليها أصلا في إطار محدود ومحصور بحدود الأطر التصورية للنظرية(الصريحة أو الضمنية) التي توجه

تفكير الباحث، فإن هذا يعني أنه لا وجود لحقائق إمبيريقية ذات معنى إلا أن تكون منطلقة من إطار نظري مفروض عليها اختيارا وتفسيرا.

ويزداد الأمر وضوحا إذا ناقشنا ما قد أصبح مسلما به الآن من أن أي نظرية إنما تقوم على مجموعة من «الافتراضات» Assumptions التي قد لا تقبل الاختبار في الواقع الإمبيريقي، يقول نان لين مثلا في كتابه الشهير عن أسس البحث الاجتماعي (Nan Lin :17-18) «إن من المهم أن نشير إلى أن النظرية تكون مبنية دائما على مجموعة من الافتراضات... التي تضع الحدود التي تصدق في ظلها النظرية، ولكننا في العلوم الاجتماعية كثيرا ما نجد نظريات دون تحديد للافتراضات التي تقوم عليها، ، مما قد يؤدي إلى الخلط والاضطراب عند اختبار النظرية أو تطبيقها حيث لا نعرف ما إذا كان فشل النظرية راجعا إلى أنها أصلا «ليست جيدة» أو ما إذا كان مرجع الفشل هو تطبيقها في موقف معين مخالف للافتراضات التي بنيت عليها.. وهذه الافتراضات (بالطبع) ليست مطروحة للاختبار، لأن هناك اعترافا بأنها تكون صحيحة في بعض المواقف ولا تكون صحيحة في مواقف أخرى».

ويقدم لين مثالا بالافتراضات التي تقوم عليها النظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع، فيذكر أن رالف داريندورف قد أوضح أن هذه النظرية تقوم على افتراض بأن كل مجتمع يتسم بالاستقرار النسبي والتكامل النسبي بين عناصره، وأن كل عنصر يسهم إيجابيا في استقرار المجتمع، وأن تماسك المجتمع مبني علي أساس من الاتفاق(أو الإجماع) بين أعضائه، ثم يبين لين أنه في أي حالة توجد فيها مخالفة لهذه الافتراضات أو بعضها فإن النظرية تفقد صدقها، وبلغة أخرى فإن البنائية الوظيفية ينبغي تطبيقها وقبولها فقط في المواقف التي تطابق المواصفات التي تحددها تلك الافتراضات.

وإذا كان الخلاف بين داريندورف والوظيفيين خلافا يدور في نفس الفلك الثقافي العام للثقافة الغربية، أو خلافا في داخل العائلة - كما يقولون - بين من يركزون على الاستقرار والإجماع وبين من يركزون على التغير والصراع، فإن هوفر(Hoover:74-75) يقدم لنا مثالا يتجاوز نطاق الثقافة الواحدة، فيبين لنا أثر

التنشئة والتشكيل الثقافي والحضاري للعلماء، قائلا إن ثقافة المجتمع الأمريكي التي تشكل وتدعم الولاء لنظام اقتصادي ـ سياسي رأسمالي قد أدت إلى أن الكثيرين من رجال العلوم السياسية وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قد أخذوا ذلك النظام على أنه المعيار The norm الذي يصف معالم ما يعتبر مجتمعا سويًا، ومن هنا فإنهم قد رفضوا كل أنماط السلوك التي لا تتمشى مع نظام السوق الحر، وصنفوها في فئات تحط من قدرها على اعتبار أنها أنماط سلوكية انحرافية أو غير منتجة أو سلبية، ومن الواضح أن هذه«الصفات مستنبطة في الحقيقة الواقعة من نظرية أشمل تقوم على صواب نسق اقتصادي سياسي معين» هو النسق الأمريكي، وبطبيعة الحال فإن من ينطلق من مثل هذه الافتراضات المحدودة بحدود تلك الثقافة سيكون من اليسير عليه ـ كما يقول هوفر ـ أن يثبت أن أي فرد يتصرف بدوافع غير دوافع«المصالح الذاتية المادية» هو شخص قد... «ساء تكيفه» أو أنه يسلك بطريقة«غير عقلانية» أو أنه«بحاجة إلى العلاج» أو أنه حتى قد«يستحق الحجر عليه»!

ويؤكد أحد المتخصصين في العلوم السياسية نفس المعنى فيقول إن «معظم رجال العلوم السياسية الغربيين وإن اتخذوا سمت الحياد القيمي الصارم فإنهم يؤكدون تقديس الديمقراطية الليبرالية الغربية، وتركيزها الخالص على تحقيق الربح إلى أقصى حد ممكن... والمعرفة التي تقدم لنا بهذه الطريقة ليست محايدة ولكنها منصهرة بطريقة خفية مع خصائص وشخصية الحضارة الغربية» (Moten:159)،

ولكن كل هذه النتائج الخطيرة المترتبة على ذلك الوضع المتميز للنظرية في إطار التصور الوضعي للعلم(الذي لا يقبل بغير المشاهدات الحسية مضافا لها التفسيرات الظنية) بدءا من تأثر الحقائق الإمبيريقية... اختيارا ثم تفسيرا ... بالإطار النظري الموجِّه للبحوث التي تم التوصل لتلك الحقائق من خلالها، إلى وجود افتراضات ضمنية لم(ولا يتوقع أصلا أن) يتم اختبارها ـ تلك النتائج الخطيرة(التي تشترك فيها العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية) تهُون كلها إلى جوار التأثير الذي تحدثه نظريات العلوم الاجتماعية على حياة الأفراد والمجتمعات بصفة عامة ، فلقد تبين

لرجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة أن النظريات كما توجه البحوث وتؤثر في تفسير نتائجها، فإنها تؤدي إلى«تشكيل المجتمعات على صورتها»!

فلقد أوضح جورج هوارد(Howard:262:263) أن بعض فلاسفة العلم قد بدأوا يتبينون بشكل متزايد أنه إذا كان تقدم العلم يتم من خلال ازدياد النظريات قدرة على تفسير الظواهر الموجودة في الواقع ، فإن الأدق من ذلك أن نقول إن تقدم العلم إنما يتم من خلال «خلق» نظريات أفضل وليس «اكتشاف» نظريات أفضل، . . . ويقصد هوارد بذلك أن العلماء إنما يبتكرون النظريات التي يرون أو يظنون في ضوء خبراتهم وقيمهم وتصوراتهم المستمدة من ثقافتهم المحلية أنها تمثل الواقع دون أن تتوفر«للواقع» القدرة على مقاومتهم، بل الأصح أن يتشكل بتلك الرؤية.

ويقول هوارد أن شكل النظرية وخصائصها تتوقف إلى حد كبير على الخصائص الذاتية لمبدعها،«فالسلوك الإنساني الذي تحاول النظرية تفسيره يمكن أيضا أن يتغير كاستجابة للنظرية. . ومن هذا المنظور فإننا ننظر إلي علماء النفس على أنهم عوامل في تشكيل البشر. . وأن عليهم أن يعترفوا ويتقبلوا بمكان القيم في جهودهم»، ويضرب هوارد مثالا بالدراسات التي أجراها ستانلي ميلجرام Milgram حول طاعة السلطة المتعسفة، وهي دراسات تعرضت لنقد شديد من حيث أنها تتضمن قبولا بمبدأ الطاعة للسلطة ولو كانت متعسفة، والخط الذي يتبين من هذا النقد الواسع النطاق يشير إلى أن معظم الناس يتفقون على أن«الأفضل ألا يطيع الناس السلطة في مثل تلك الظروف».

ويضيف هوارد أننا لو أخذنا بالمنظور المحمَّل قيميا الذي ندعو إليه لكان علينا أن نتجه في بحوثنا في اتجاهات أخرى مخالفة لدراسات ميلجرام لنبحث مثلا قضايا كالآتية: ما هي الظروف التي تساعد الأفراد على رفض المطالب غير المعقولة لذوي السلطة، . . . وما هى الخطوط التى يسير فيها التفكير والتى تؤدى بالشخص إلى تحدى السلطة، . . . ثم كيف يمكن تصميم برامج تدريبية لتنمية أنواع التفكير الذي يساعد الأفراد على«عدم» الإذعان للسلطة الغاشمة، وما هي العوامل التي كان لها

أثرها في تربية أولـئك المذعنين للسلطة حتى نتـرجمها فـي توصيات تتبع في تربية الأطفال على خلافها.

وفي اتجاه مـواز لذلك الاتجاه تماما في محيـط مهن المساعـدة الإنسانيـة نجد أن ويتكين وجوتشوك(Witkin& Gottschalk:218-9) يقرران أن«النظريات الاجتماعية إنما هى تعميمات مجردة ، تساعد على تحديد الخبرة البشرية وإعطائها شكلها، وتلك النظريات تـنبت في إطار جماعات من الأفراد الذين تجـمعهم أهـداف وقيم وأنشطة ومصالـح مشتركة، والـذين يقومون في ضوئهـا ببناء«نظام للحقيقـة» خاص بهم، وهم(بهذا) يقدمون التفسير والتوجيه الأخلاقي والترابط للخبرات الحياتية للناس».

ويرتب المؤلفان علـى هذا نتائج كثـيرة يهمنا منهـا أن أصحاب أي نظـرية ينبغي عليهم أن يبرزوا بوضوح المنطلقات التاريخية والثقـافية والاقتصادية والسياسية التي تنطلق منها تلك النظرية، مما يكون له أثر تحرري، إذ يعطي الفرصة لكشف وتعرية الحقـائق الموروثة المأخـوذة دون تمحيص بما يفـتح المجال أمـام قبول أطر تـصورية بديلة، كما يتيح الفرصة لإجراء بحوث تسير في اتجاهات غير الاتجاهات التقليدية، ويعطي المؤلفـان مـثـالا على ذلك بقـولهمـا أنه بدلا من تركـيـز بحـوث الخدمـة الاجتماعية على الفقر وما يرتبط به من نقائص ، فإن الباحثين يمكن مثلا أن يهتموا بالآثار الاجتماعية والهدامة التي تترتب أيضا على الغنى الفاحش، كما قد يوجهون دراساتهم نحو استقصاء ما تتضمنه النظريات السياسية والاقتصادية من تبرير نظامي للأنانية علي أنها مشروعة في هذه المجالات.

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن النظرية«العلمية» ليست بالبراءة التي تتراءي لنا بها لأول وهلة، وأنها ليست مجـرد وسيلة يستخدمها العلماء لعـبور الهوة بين الحقائق الإمبيريقية الجزئية المحدودة التي توصلوا إليها وبين العالم الواقعي المجهول المترامي الأطراف من حولنا، ولـكنها ـ وإن كانت كـذلك جزئيا ـ فـإنها أيضـا وسيلة أولئك العلماء لمحاولة إيجاد التوافق بين أفهامهم وميراثهم الثقافي ـ الاجتماعي ـ السياسي وبين الواقع المحيط بهم.

كما يتبين لنا أن الأمر ليس شديد الخطورة إذا كـنا نقوم بدراسة العالم الطبيعي، ولكن الأمر يعـتبر شـديد الخطورة بالنسبة للدراسـات المتصلة بالإنسان والمجـتمع، ذلك أن قدرة الحقائق الإمبيريقية(في حـالة العلوم الطبيعية) على فرض نفسهاتكون أكبر، وذلك لجلائها واستعصائهـا النسبي على«التفسيرات» المتناقضة، بعكس الحال في العلوم الاجتماعيـة، فإن مادة الحقائق الإمبيريقيـة فيها مرنة Soft تقبل الالتواء والتأثر الشـديد بطرق الملاحظة وأدوات القياس مـن جانب، كما أنهـا أكثر قـابلية للتفـسيرات المتناقضـة بدون حدود تقريبـا من جانب آخر، مع عدم وجـود وسيلة صارمـة لحسم النزاع بين الـنظريات المتعـارضة التي تزعم تفـسيـر نفس المجمـوعة المحدودة من الحقـائق الإمبيريقـية، وتظل الصورة سيالة مـائعة لسنوات وسنوات، حيث يحاول كل فريق أن يتوصل إلى إقناع الآخـرين أو إقناع متخذي القرارات أو إقناع الجمهور(أو استهواء الجمـيع) للسير في الاتجاه الذي تتبناه المدرسة التي ينتمي إليها، فتتخذ القرارات وتوضع السياسات وتنشأ البرامج منطلقة من هذه النظرية أو تلك، مما يترتب عليه آثار خطيرة بالنسبة لحياة المجتمعات ذاتها.

ولعل مجـرد الدراسة السطحية للآثار العـميقة التي شـهدتها المجتـمعات نتـيجة لانتشار نظرية التحليل النفسي واسـتهوائها للمشتغلين بالتربية والخدمـة الاجتماعية ناهيك عن أجهزة الإعـلام والرأي العام ـ تُبيِّن لنا أنها تكاد تكون قد صـبغت وجه الحيـاة لا في المجتمعـات الغربية وحـدها ولكن أيضا في غيـرها من المجتمـعات، ونفس الشيء يمكن أن يقـال ولكن بدرجـة أقل عن النظرية السلوكـية التي كـانت مصطلحاتها الغامـضة نسبيا(ضمن أسباب أخرى) سبـبا في أنها لم تستطع أن تحقق مثل ذلك الانتشار لدى العامة، وبنفس القـياس فإننا نستطيع أن نبين الآثار الخطيرة على المجتمعات المعـاصرة للعديد من النظريات الاقتصادية والسيـاسية التي أسهمت في تشكيل المجـتـمعـات المعـاصرة عـلى صورتهـا كـالاشتـراكـية والـديمقراطيـة والرأسمالية.

ثانيا: النظرية ومكوناتها

لكي نستطيع أن نتبين مكمن الخطورة في الموقف ، وأن نحدد نقطة الانطلاق للإصلاح ، فإنه يتعين علينا أن نلقي مزيدا من الضوء على طبيعة النظرية، وأن نقوم بتشريحها لنتعرف على العناصر التي تتكون منها ، . . . فما هي النظرية؟ وما هي مكوناتها ؟ . . . وأي هذه المكونات ينبغي التحسب له باعتباره مصدرا للمخاطر التي تحدثنا عنها حتى الآن؟

لقد تعددت تعريفات العلماء للنظرية Theory لدرجة يقرر معها جيرالد هيج (Hage,1972:171): أن هناك من تعريفات النظرية بقدر ما هناك من المنظّرين، ومع ذلك فإنه يرى أنه يوجد اتفاق عام على أن النظرية عبارة عن«مجموعة متسقة من القضايا أو العبارات النظرية » التي قد تأخذ شكل « تخطيط لمسار العلاقات» بين المتغيرات، أو شكل«نسق استنباطي» أو حتى تتخذ صورة«فرض» واحد ، . . . ومع ذلك فإنه يفضل تعريفا مبسطا للنظرية على أنها«نسق من المفاهيم المترابطة» .

أما بلاك وشامبيون (Black & Champion,1976:55-56) فينقلان عن كيرلنجر تعريفه للنظرية على أنها «مجموعة من المفاهيم، والتعريفات، والقضايا المترابطة، التي تقدم صورة متسقة للظواهر، عن طريق تحديد العلاقات بين المتغيرات، بهدف تفسير تلك الظواهر والتنبؤ بها»، ثم يضيفان تعريفهما الخاص للنظرية على أنها «مجموعة من القضايا المترابطة فيما بينها بطريقة منظمة، والتي تحدد العلاقات السببية بين المتغيرات»، ويعترف المؤلفان بأن الدارسين عادة ما يواجهون صعوبات في فهم المقصود بالنظرية اعتمادا على مثل تلك التعريفات، وذلك بسبب ندرة النظريات التي يمكن اتخاذها كأمثلة في العلوم الاجتماعية والسلوكية أو عدم وجودها أصلا.

ويقدم تيودورسون وتيودورسون (Theodorson& Theodorson:436-437) في قاموسهما لعلم الاجتماع التعريف التالي للنظرية على أنها«مجموعة من المباديء

والتعريفـات المترابطة التي تقوم من الناحـية التصورية بإضفـاء النظام على جوانب مختارة من العالم الإمـبيريقي بشكل متسق، وتتضمن النظرية مجمـوعة رئيسية من الافتراضات Assumptions والبديهيات Axioms تكون بمثابة القـاعدة أو الأساس للنظرية، أمـا جسد النظرية فـيتكون من قـضايا متـسقـة منطقيا، قـابلة للاختـبار إمبيريقيا».

ويفرق تيودورسون وتيـودورسون بين النظرية والقانون العلمي Scientific Law والفرض Hypothesis على أساس أن«القضـايا التي تضمها النظرية يمكن اعـتبارها قوانين علميـة إذا كان قد تم التحقق منها بدرجـة كافية لدرجة حصلت مـعها على قبـول واسع النطاق، أو اعتـبارها فروضـا إذا لم يكن قد تم التـحقق من صدقـها بدرجة كافـية»ولكنهما يشـيران أيضا إلى أنه في بعض الأحيـان قد يطلق اصطلاح النظرية بطريقة فضفاضة حتى على الفرض.

أما عن مكونات النظرية فإن بيلي(Bailey:33-38) يرى أنها أساسا هي«المفاهيم Concepts والمتغيرات Variables التى ترتبط ببعضها فى عبـارات تعرف بصفة عامة بالقضايا Propositions. . . والقضيـة قد تكون مقدمة أوليـة(بديهية) Axiomأو مسلمة(مصادرة) (Postulate) أو نتيجـة برهانية Theorem، أو تعميما إمـبيريقيا Empirical Generalization، أو فرضـا Hypothesis، ويتم ربط القـضايا بدورها لتكوين النظريات، وإن كانت بعض النظريات قد تتكون من قضية واحدة».

ويعرّف بيلي كل هذه المكونات تفصيلا فيـقول إن «المفاهيم هي ببساطة مدركات أو صور ذهنية. . . فـإذا كان المفهوم من نوع يمكن أن يتـخذ أكثر من قيـمة واحدة على مقياس متدرج فإننا نسميه متغيرا. . . أما القضية فإنها ببساطة عبارة تدور حول مفهوم أو متغير أو أكـثر»، ثم يقرر أنه«إذا كانت المفاهيم بمثابة قوالب الطوب التي تبني منها القـضايا، فإن القضايا هـي قوالب الطوب لبناء النظريات. . . ومن أنواع القضايا: الفروض والتعميمات الإمبيريقية والمقدمـات والمسلمات والنتائج البـرهانية. .

فالفرض عبارة عن قضية تصاغ في صورة قابلة للاختبار وتتنبأ بوجود علاقة معينة أو أكثر.. أما التعميم الإمبيريقى فهو عبارة تصف علاقة يتم أولا التحقق من وجودها بالمشاهدة في حالة أو عدد من الحالات ثم يتم تعميمها بقولنا إن هذه العلاقة التي تمت ملاحظتها تصدق في كل الحالات (أو في معظمها)».

وينتقل بيلي بعد ذلك ليوضح أنه إذا كان من الممكن لقضية واحدة من نوع الفروض أو التعميمات الإمبيريقية أن تسمى نظرية مصغرة فإن الكثيرين من الباحثين يحجزون اصطلاح«النظرية Theory» ليدل على مجموعة مكونة من اثنتين أو أكثر من القضايا المترابطة كما في حالة ما يسمى بالنظريات البرهانية Axiomatic Theoriesالتي تتخذ شكل نسق استنباطي على هيئة قياس صوري على النحو التالي:

١ ـ المقدمة الكبرى: إذا كان أ كان ب.

٢ ـ المقدمة الصغرى: إذا كان ب كان ج.

٣ ـ النتيجة: إذا كان أ كان ج.

ويلاحظ أن المقدمة الكبرى عادة ما تكون مقدمة أولية أو بديهية Axiom بمعنى أنها«صادقة بحكم تعريفها»، أما المقدمة الصغرى فتكون مسلمة أو مصادرة Postu-late «ويغلب أن تكون عبارة ثبت صدقها إمبيريقيا.»،أما النتيجة البرهانيةTheorem فإن صدقها متضمن في صدق المقدمات لأنها مستنبطة منطقيا منها.

ويلاحظ أن بيلي قد تجنب استخدام اصطلاح الحقائق العلمية Factsفي الإشارة إلى المشاهدات الواقعية المحققة،وقد يرجع ذلك ـ كما يقول هوفر (Hoover:47-48) إلى أن استخدام اصطلاح «الحقائق العلمية» يعطي انطباعا بأننا نشير إلى شيء مطلق الصدق وهذا أمر مضلل ، فالعلم مهتم بضبط إدراكنا للواقع من خلال إظهار المدركات وعرض بواطنها بوضوح بحيث تكون قابلة

للنقض والتمحيص إلى أكبر حد ممكن، ومن أجل هذا يفضل الكثيرون (Wallace,1969:X) أيضا استخدام لفظ المشاهدات Obeservations بدلا من اصطلاح الحقائق العلمية الذي ظل مستخدما لفترة طويلة.

والواقع أننا إذا استثنينا المشاهدات الواقعية(أي الحقائق الإمبيريقية)،والتعميمات الإمبيريقية فإننا سنلاحظ مباشرة أن بقية مكونات النظرية كالفروض والمسلمات أو المصادرات التي تستخدم في تفسير الحقائق والتعميمات الإمبيريقية مصدرها عقل الباحث وإبداعه وقدرته على تصور العلاقات بين تلك المشاهدات الواقعية والتعميمات الإمبيريقية وتخيل الروابط فيما بينها، ولو أننا استنكرنا أن يسمح العالم لنفسه بأن يدخل هذه العناصر غير المنضبطة على بناء العلم الذي ينبغي أن يكون منضبطا بل صارما لأجابنا على الفور(مبتسما من سذاجتنا) بأنه لا ضرر من ذلك البتة، فإن هذه التفسيرات والفروض التي يضيفها من عند نفسه سرعان ما يتم اختبار صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، مما يؤدي باستمرار وبشكل مضطرد إلى استبعاد ما لم تثبت صحته، ،ودعم ما صمد للاختبار الواقعي، وهنا يأتي دورنا في أن نبتسم إذ نراجع ما توصلنا إليه في هذا الفصل مما لا يصمد أمام تلك المزاعم.

ثالثا: ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

يتفق المشتغلون بالبحث العلمي على أن«خيال» الباحث إنما هو جزء لا يتجزأ من أي نظرية(هل نجرؤ ـ بعد ما علمنا ـ على إضافة صفة«علمية»؟) فنجد ابراهامسون(Abrahamson:15) مثلا يقرر أن«النتائج التي تتوصل إليها البحوث تقدم لنا قوالب الطوب اللازمة لعلمية بناء النظرية، ولكن من الواضح أن هذه العلمية لا يمكن لها أن تتم بدون القدرات الابتكارية للعلماء.»، أما جورج هومانز (Homans,1980:19,21) فيشير إلى أن النظرية تتطلب«قفزة في الخيال» لتفسير المشاهدات الإمبيريقية، ولكنه يبدي أسفه لأننا لا نعرف تحديدا كيف تتم تلك القفزة، ويشير إلى أن من الممكن أن يكون مصدرها هو«الحدس والألفة والاعتياد والاقتراب الوثيق من الظواهر الإمبيريقية»، أما كارل پوپر فإنه يرى أن النظريات عبارة عن تخمينات ـ جريئة أحيانا Bold Conjectures (Feigl:880).

ويقرر روبرت دوبين(Dubin:12.216.221) أن«أي نموذج نظري لا يحدّه شيء إلا حدود خيال Imagination صاحب النظرية من حيث العناصر التي يرى بناء النموذج عليها... فكل النماذج النظرية إنما هي محاولة تخيلية من جانب المنظّر لإعادة بناء شريحة من العالَم المشاهد، بهدف فهم أشكال ووظائف ذلك القطاع المختار من العالم المحيط به.. فالخيال البنّاء Constructive Imagination يزيد من قدرة الإنسان على فهم العالم المشاهد».

وكنتيجة لعناصر التخمين والخيال التي تعتبر جزءا لا يتجزأ من بناء النظريات كما رأينا(انتظارا للتحقق من صحة الفروض المستمدة منها في الواقع المحسوس) نجد أن نظريات العلوم الاجتماعية الحالية ـ كما يقرر بلاك وشامبيون(Black& Champion:54-55,57) لا ترقى لاعتبارها نظريات بالمعنى الدقيق، فبالرغم من ذكاء تلك الأفكار النظرية، ورغم ما يتجلى فيها من إبداع وإثارة، فإنها «محملة بالتناقضات، ومصاغة بطريقة فضفاضة جدا ، لدرجة يصعب معها التعامل مع تلك الأفكار على أنها أنساق فكرية مستقرة، وإضافة إلى ذلك فإننا إذا نظرنا حتى إلى تلك الأطر التصورية التي تستند إلى شيء من الأساس الإمبيريقي الهزيل وغير المتكامل فإننا

سنجدها تحوي قـدرا كبيرا من الفكر التأملى (التـخمينى) Speculation، ومما يزيد الطين بلة فإن ما يساق من أدلة قليلة على صحة أي من تلك الأطر التصورية عادة ما يتناقض مع الأدلة... التي تساق دفاعا عن الأطر التصورية الأخرى».

ولكن بلاك وشامبـيون يحذران من الوقوف طويلا أمـام هذه النقائص وإلا فإن العلم لن يتقدم كثيرا، ويقرران أن**«الافـتراضات التي لم يتم اختـبارها ـ بل وتلك التي قـد لا تقبل الاخـتبـار أصـلا ـ ستـستـمر مـعنا كـسمـة من سمـات النظريات الاجتـماعيـة» فالمهم عندهمـا هو أن تفتح هذه الافـتراضات الطريـق أمام الاختـبار الإمبيريقي لفروض تستمد من النظرية**، ويواصل المؤلفان الدفاع عن استخدام مثل تلك الأفكار المبنية على الظن في بناء النظريات العلمية فـيقرران أن الكثير من تلك الأفكار قد لا تصمـد للاختبار العلمي«ولكن هذا لا يعني نسيانهـا أو التخلص منها إذا فشلت في الاختبار، بل إن العكس هو الـصحيح، فإن بعض الأفكار قد يكون لها شمـولية في النظرة لقطاعات أسـاسية من السلوك الإنساني وقـد تكون شديدة البعـد عن الأطر الفكرية السـائدة لدرجة يصعب علـى المجتمع العلمـي أن يتوافق معـها بسهـولة... لأننا قد لا نكون قـد بلورنا الطرق المنهجـية المتطورة الصـالحة لاختـبارها... (وحـتى إذا فشلت تلك الأفكار في الاخـتبار الإمـبيريقـي فإنه يتم تعديلها) وتكون بذلك قـد أدت الغرض منها في استثارة وتوليد أسـئلة جديدة أكثر تحديدا ودقـة، وعندئذ يمكن لنا إهمـالها واسـتبـدالها بما تولد عنهـا من ذرية أثقل وزنا».

ويرى الكثـيرون من العلمـاء في ضوء هذا التـصور أنه ينبـغي فتح البـاب على مصراعيه أمام جمـيع الأفكار النظرية دون حرج حتى ليقول أحدهم(Dawis:468) «إن دنيا العلم ينبـغي أن تكون كالسوق المفـتوحة وفـقا للنظرية الكلاسيكيـة لحرية المشروعات حيث تكون النظريات كالسلع، فكلما وُجد طلب على نظريات من نوع معين كلما كان من صالح المستهلك السماح بأكبر قدر ممكن من المعروض منها».

ويبرر جـيرالد هيج(Hage:182:3) قـبولنا بكل هذا الـقدر من عـدم التأكـد في النظريات«بأننا نعـمل في حـدود ما هو مـتاح لنا»، وهـو يشبّه عـمل المنظّرين بمن

يحاول تجميع أجزاء ألغاز الصور المقطَّعة Jigsaw Puzzle حتى وهو يعلم أن بعض أجزاء الصورة مفقود أصلا(!) ولكنه مع ذلك يحاول«توفيق الأجزاء المتاحة مع بعضها بقدر الإمكان. . . فرغم أننا قد نزداد قدرة على تصور الشكل النهائي للصورة فإننا لن نعرف أبدا كل تفاصيلها، وذلك لأننا لا نملك كل أجزاء الصورة».

ويبدو لنا أن أولئك العلماء إذ يتبينون بأنفسهم محدودية قدرتنا البشرية على إدراك حقائق هذا الوجود، فإنهم ـ رغم نزعاتهم الإمبيريقية الواضحة ـ يضطرون مرغمين للتسليم في بعض الأحيان بما لا يودون التسليم به من استخدام أفكار ميتافيزيقية أو أفكار لا تقبل الاختبار الإمبيريقي في ذاتها كأساس للنظريات«العلمية»(مع أن هذا الأمر مضاد لكل التوجهات المادية الوضعية التي بنى عليها تصورهم التقليدي للعلم) ما دام من الممكن ـ وهذا هو شرطهم الذي لايمكن بالطبع التنازل عنه ـ استخدام تلك الأفكار الميتافيزيقية لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع المحسوس، فهذا دافيس(Dawis:469) يقول«إنني لا أجد عند مشكلة في أن تتضمن نظرياتنا عناصر غير قابلة للملاحظة الموضوعية كالحالات الداخلية(يقصد النواحي العقلية أو الروحية) طالما أن من الممكن اختبار هذه النظريات».

وهذا والتر والاس(Wallace,1988:402-3) ينقل لنا عن كارل پوپر رأيه في أن **النظريات ذات مستويات مختلفة من حيث مستوى التجريد والعمومية، بحيث أن كل مستوى من العمومية يقود إلى مستوى أعم منه وهكذا إلى أن تأتي«تلك النظريات التي تبلغ حدا من العمومية تبتعد معه عن المستويات التي يصل إليها العلم القابل للاختبار في هذا الوقت، مما يمكن أن يوصلنا إلى نسق ميتافيزيقي» ويعلق والاس على هذا بقوله أن نظرة پوپر نظرة نسبية وتاريخية، بعكس غيره ممن يتبنون نظرة ثابتة لما هو ميتافيزيقي على أنه ببساطة يعتبر لا إمبيريقي Nonempirical، ويريد والاس أن يبين أن نظرة پوپر«نسبية» بمعنى أنه لا يوجد عنده فاصل حقيقي قاطع بين ما هو إمبيريقي ،وما هو ميتافيزيقي، وأنها«تاريخية» بمعنى أن ما يبدو لنا في زمن معين غير قابل للاختبار قد يصبح قابلا للاختبار في زمن لاحق.**

ويحوم بعض العلماء حول قضية العلاقة بين الدين ذاته وبين النظرية، ولكنهم كما رأينا باضطراد في مواقف سابقة يتوقفون دائما عند حدود الدين الذي يعرفونه، والذي لا يمكن بحال الجمع بينه وبين العلم علي أي وجه معقول، فنرى دوبين(Iubin:222-3) يقرر مثلا«أن الدين والنظرية متطابقان من حيث البناء، فكل منهما عبارة عن صورة كلية كاملة للعالم المحسوس أو المتخيَّل كما يراه البشر، وهناك تشابه جوهري بين قواعد المنطق التي على أساسها تبني كل من النماذج النظرية والتصورات الدينية»، ولكنه يعود ليقرر أن الفرق بين الدين والنظرية العلمية إنما يكمن في درجة اليقين التي تعزي إلى كل منهما، فالتصورات الدينية ترتكز يقينيتها على إجماع المؤمنين الذين يقبلون بها ـ وهذا شأنهم، بعكس النظرية التي يقوم بناؤها أساسا على عدم اليقين، ويضيف دوبين أن الدين(اللاهوت) يقوم على الاعتقاد المطلق، حيث يوسم من يحاول اختبار معطياته بالهرطقة، . . . وبطبيعة الحال فإنه لا يشير أبدا إلى دور العقل في إثبات الحقيقة الدينية على الوجه المعروف عند المسلمين.

ويسير هوفر في نفس الخط تقريبا(Hoover:38) فيقول أن النظريات الدينية والفلسفية هي أوسع النظريات نطاقا ولكنها ذات طبيعة مطلقة، أما النظريات في العلوم الاجتماعية في رأيه فتقوم على أساس نفعي(براجماتي) بمعنى أن قيمة النظرية تقاس فقط بقدرتها على تفسير المشاهدات.

وهنا نصل إلى نقطة التحول الأساسية في هذه الدراسة فنتساءل عما يدعونا كمسلمين ـ حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة غير محرّفة، وأكرمهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ أقول ما الذي يدعونا إلى السير في ركاب غيرنا من أهل الكتاب وتتبع خطاهم حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلناه؟ لقد تكشَّفت الصورة الآن أمامنا بوضوح وجلاء، ولم يعد أمام الباحث المسلم إلا أن يراجع نفسه بأمانة، وأن ينظر في موقفه بتجرد، لكي يرى الحقيقة الناصعة المتمثلة في أنه لم يعد هناك عذر لمعتذر في أن يستمر في هذه المتابعة للآخرين دون

تمحيص، وإن من حقنا - بل وأقول من واجبنا - كمسلمين أن نرتاد الطريق أمام مجتمع العلميين في الدنيا كلها كما فعل أسلافنا من قبل لتوجيهه إلى المسار الصحيح للبحث عن الحقيقة بنزاهة وإخلاص، واثقين في ربنا متيقنين من صحة منطلقاتنا، ومطمئنين إلى أننا لن نفرط في شيء ذي قيمة عند غيرنا، ولكننا سنكون في الوقت ذاته رافضين لكل ما يطمس صفاء عقيدتنا، ثائرين على كل ما يعوق مسيرتنا إلى الله.

ولقد يكون من الملائم أن نلخص ما توصلنا إليه حتى هذه النقطة - حتى ولو خاطرنا بشيء من التكرار - حتى نطمئن إلى أننا نضع أقدامنا على الطريق الصحيح إلى ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية:

١ - لقد تبين لنا الآن أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الغرب قد حاولوا تطبيق مناهج البحث العلمي التي نجحت في دراسة الظواهر الطبيعية على الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، ولكنهم لم ينجحوا في ذلك.

٢ - وكان من أهم أسباب ضعف نظريات العلوم الاجتماعية وعجزها عن فهم الإنسان والمجتمع الأمور الآتية:

(أ) أنها استبعدت تماما كل ما لا يخضع للملاحظة الحسية من نطاق الدراسة، وأخرجت الجوانب الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه من نطاق الدراسة العلمية، فأهملت بذلك قطاعا كاملا من العوامل الحاكمة على السلوك البشري والتنظيم الاجتماعي.

(ب) أنها استبعدت الدين والوحي كمصادر للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة، وذلك نتيجة لما شاب الديانات السائدة في الغرب فيما يتصل بنظرتها للعلم وفي تعاملها مع رجاله، فأضاعت بذلك كل أمل في الهداية المستمدة من الوحي الصحيح المتمثل في دين الإسلام.

(ج) أنها زعمت لنفسها حيادا قيميا لم تلتزم به في الواقع، فاتحة المجال

لاعتبار قيم الثقافة الغالبة بمثابة المعيار الذي يقاس إليه كل تقييم إنساني، أو متجهة إلى نسبية قيمية أضاعت كل تقييم.

٣ ـ رغم إصرار المنظور التقليدي للعلم على أن الاختبار الصارم للأفكار في الواقع المحسوس هو الأساس الوحيد للمعرفة العلمية المعتمدة، فإن الصورة الواقعية التي تعيشها العلوم الاجتماعية تشير إلى أن هذا الأصل قد تحول إلى اعتماد على «النظريات» التي تقوم في أساسها على التخمين والخيال والمضاربة العقلية، أكثر مما تقوم فقط على الحقائق الإمبيريقية الصلبة، في نفس الوقت الذي ثبت لدينا فيه استعصاء تلك النظريات على الحسم بالرجوع إلى الواقع المحسوس.

٤ ـ ترتب على هذه الفوضى النظرية آثار هدامة لم تعد فقط على العلم ذاته ولكنها عادت بالوبال أيضا على المجتمعات التي تستهدي بمثل هذا النوع الرديء من العلم ـ ذلك العلم الذي يستخدم لغة الصرامة المنهجية ويتمتع بالاحترام الواجب للباحثين عن الحقيقة بتجرد، ولكنه يسمح لنفسه في الوقت ذاته باعتماد السَّير سنوات وسنوات وراء التخمينات، مع الصدود عن المصادر الأفضل المتاحة لهم من وحي رب الأرض والسماوات(وقد يُعذر غير المسلمين في ذلك، ولكن هل يُعذر المسلمون؟).

٥ ـ فإذا انتقلنا من هذه الصورة المعتمة إلى عالم الإسلام لوجدنا صورة قابلة للإشراق، فمعطيات الدين قائمة على العقل، والوحي دائب الحض للناس جميعا على المشاهدة القائمة على استخدام الحواس، وعلى التدبر العقلي المتسم بالإخلاص لله سبحانه في البحث عن الحقيقة.

٦ ـ ويتجلى تكامل مصادر المعرفة ووسائلها بشكل مثالي في عالم الإسلام(بما لايمكن أن يقارن بالوضع الحالي) في أن الوحي(بعد ثبوته عن طريق العقل) يقدم للبشر أطراً تصورية يقينية تتصل بكل مما يلي:

(أ) المعارف المتصلة بعالم الغيب. (ب) كليات عالم الشهادة.

وأن العقل المهتدي بالوحي يقوم بالربط بين معطيات الحواس لإضفاء المعنى عليها، ولكنه بدلا من الاعتماد على مجرد الخيال والتخمين والأكروباتيات العقلية يعتمد على ما يأتي به الوحي من أطر تصورية علمة.

فهل أمامنا من بديل إلا أن نستخلص الأطر التصورية للنظريات العلمية فى العلوم الاجتماعية من معطيات الوحى الصادق، ثم نستمد فروضنا استنباطا من هذه الأطر التصورية لكى نقوم باختبارها فى الواقع بكل أبعاده الشاملة لما هو محسوس ولما ليس محسوسا كالجوانب العقلية والمعرفية والروحية فى تأثيرها على ماهو محسوس.

فإذا ثبتت صحة هذه الفروض فاننا نطمئن باضطراد لصحة فهمنا للوحى، وإذا لم تثبت صحتها فإننا نعود للقاعدة التى شرحناها آنفا والتى تقوم على مراجعة «فهمنا» للوحى من جهة ومراجعة إجراءاتنا البحثية من جهة أخرى حتى يتم إزالة أى تناقض ظاهرى.

ونحن بهذه الخطة لن نفقد شيئا مما تتميز به النظرة التقليدية للعلم، ولكن كل ما في الأمر أننا قد استبدلنا مجرد الخيال والتخمين الذي يستخدمه الباحثون في الوصول إلى تفسيرات للظواهر التي يدرسونها بأطر تصورية أرقى، مستمدة من علم علام الغيوب ـ والتي وإن اعتمدت على مصادر مؤكدة اليقين في ذاتها، فإن فهمنا لها مفتوح للمراجعة دون أي عداوة مسبقة للعقل.

كما أننا بهذا نبدأ في النظر للإنسان نظرة كلية وتكاملية غير مختزلة ولا جزئية، إذ نأخذ العوامل الروحية المتصلة بمعرفة الإنسان بالله ونوع صلته بربه في الاعتبار كعوامل حاسمة في تفسير السلوك.

وبطبيعة الحال فإن هذا لابد أن يترتب عليه ابتكار مناهج وأدوات بحث تلائم إدخال هذه المتغيرات الجديدة ضمن قوائم المتغيرات التي تتناولها الدراسات العلمية الجديدة المنطلقة من منطلقات المنهجية الإسلامية في البحث العلمي على الوجه الذي بيناه.

نظرية بين قيود الماضي وآفاق المستقبل:دراسة حالة:

يعتبر التطور الذي طرأ على نظرية الدافعية عند ماسلو ـ والذي يعكس بدوره نوع التطور الذي طرأ على فكر الرجل على امتداد سنوات العمر ـ بمثابة«دراسة حالة» جيدة فيما يتصل بالمنهج والنظرية، تُصوِّر أبعاد حالة الحصار التي يواجهها رجال العلوم الإنسانية في الغرب، وسنعرض هنا هذه الدراسة بشيء من التفصيل لسببين: أولهما أنها تكشف للمتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين عن محاذير السير وراء التصورات والنماذج الغربية دون نظر نقدي واع، وثانيهما أنها تشير ـ بطريقتها الخاصة ـ إلى الطريق الذي يمكن أن يسلكه أولئك العلماء المسلمون عند التنظير من توجُّه إسلامي.

لقد قامت نظرية الدوافع الكلاسيكية عند ماسلو المنشورة عام ١٩٥٤ ـ والتي حققت قبولا واسع النطاق لدى معظم الباحثين في الموضوع ـ على فكرة وجود هرم متدرج من الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية تعتبر بمثابة دوافع للسلوك البشري ،وأن إشباع المستوى الأعلى من تلك الحاجات رهين بإشباع الحاجات على المستوى الأدنى منه، وأن إشباع هذه الحاجات جميعا يؤدى إلى ماسماه ماسلو بتحقيق الذات self-actualization والشخص الذى حقق ذاته إذن هو الشخص الذى توفر له إشباع حاجاته البيولوجية، وتحقق له الشعور بالانتماء، وهو محب للآخرين ومحبوب منهم، وله مكانته فى الحياة واحترامه فى وسط الناس.

ولكن هذه النظرية فى صورتها الكلاسيكية كانت «تفترض أن إشباع تلك الحاجات الأساسية هو الدافع (أو المحرك) الوحيد للبشر (Chiang,1977) مما ترتب عليه الافتراض طبعا بأن الشخص الذى حقق ذاته هو شخص لم يعد لديه أية دافعية» Unmotivated ومن هنا فقد ثار التساؤل «عما يمكن أن تكون عليه دوافع الشخص الذى حقق ذاته» نتيجة لإشباع حاجاته الأساسية بشكل كاف، ولم يكن هناك مفر من القول بأن مثل هذا الشخص لم تعد لديه أية دوافع للسلوك !!

ولقـد وجد ماسلـو بعد البـحوث والممـارسة الطويلة أنه ينبـغى تعديل نظريـته الكلاسيكية لكي تشمل دوافع الأشخاص الـذين حققوا ذواتهم بالفعل فى اطار ما أسـماه بنظرية الدوافع الأسـمى Theory of Metamotivation والتى تقـوم على ضرورة التفرقة بين الدوافع العادية عند الأشـخاص الذين لازالت تحركهم الحاجات الأساسية Basic Needs وبين الدوافع الأرقى التى تحرك الأشخاص الذين تم إشباع حاجاتـهم الأساسية بشكل كـاف، كما تتطلب أيضا ضـرورة التفرقة بـين الحاجات Needs والحاجـات الأعلى Metaneeds وكذلك بين الدافعـية Motivation وبين الدافعية الأعلى Metamotivation وقد قام ماسلو فى أواخر حيـاته بصياغة عشرين عبارة رأى أنها تصلـح كفروض قابلة للاختبار الإمـبيريقى حدد فيها مـعالم نظريته الجديدة فى ضوء هذه المفاهيم الجديدة.

ولقد جاءت تلك النظرية بمثـابة صفعة قاسية للمنظور الوضـعى التقليدى للعلم وتطبيـقاته فى الدراسات الاجـتماعـية والسلوكـية، فلقد أوضح مـاسلو بجلاء أن الأشخاص الذين أشـبعوا حاجاتهم الأساسـية يشعرون بقوة داخليـة يصعب تحديد كنهها تدفعهم الى تكريس حياتهم بل ووجودهم كله فى سبيل «قضية» أو «رسالة» أو دعـوة» أو «عمل مـحـبب» لنفـوسهم، وذكـر أن المشـاعر التى يـبديهـا هؤلاء الأشخاص وكـذا سعيهم المخـلص المتجرد «يصل من القوة لدرجـة تسمح لنا دون حرج بأن نستخدم تلك الألفاظ القـديمة (المذكورة أعلاه)... لوصف مايقومون به من أعمال بكل إخلاص وتجرد وتفـان.. ويقول ماسلو : ولقد وصل بى الأمر فى بعض الأحيـان الى حد «الحـديث عن أن مثل هذا الشـخص قد نذر نفسـه بالمعنى الدينى... لعمل معين خارج عن نفسه وأكبـر منها.. وكأنه قد خُلق للقيام به» ثم يقرر ماسلو أن الشـخص اذا حرم من التعبير عن هذه القـيم الداخلية المتأصلة فى الطبيعة البشرية intrinsic values والتي هى من طبيعة شبه غريزية Instinctoid على حد تعـبيره (هل يقـصد الرجل: الفطرة؟) فـإنه يصاب بنوع من الأمـراض العليا Metapathologies (بنفس الطريقـة التى يصاب بهـا من يحرم من إشـباع حـاجاته الأساسية فى النظرية الكلاسيكية بالأمراض (Pathologies).

ثم يضيف إلى ذلك أن «أعلى القيم وهى التى تتصل بالحياة الروحية، وأرقى طموحات البشر، تعتبر لهذا مادة مناسبة للدراسة والبحث العلمى فهى ذات وجود (حقيقى) فى عالم الطبيعة»، كما يشير الى أن تلك الأمراض العليا التى تصيب الشباب الميسورين والمترفين تظهر نتيجة لحرمانهم من القيم الراقية ومن المثل العليا عندما يرون أن المجتمع من حولهم يركض وراء «الحاجات المادية والحيوانية الدنيا» وأن شعور أولئك الشباب بالإحباط واليأس إنما يقع وزره على كاهل «النظرة الضيقة الغبية التى وقعت فيها نظريات الدافعية فى العالم كله ، فإذا تركنا جانبا النظريات ـ أو على الأصح ـ اللانظريات السلوكية والوضعية على أساس أنها ببساطة تمثل موقف الرفض حتى لرؤية المشكلة. . . فما الذى لدينا لنقدمه لأولئك الشباب المثاليين؟ ان كل العلوم المعتمدة الرسمية للقرن التاسع عشر وكل علم النفس الأكاديمى التقليدى لاتقدم لهم شيئا، بل إن نظريات الدافعية الكبرى التى يعيش عليها معظم الناس لايمكن أن تؤدى بأولئك الشباب إلا إلى الإحباط والمرارة. . . إن مدرسة فرويد. . لازالت تستبعد القيم الإنسانية العليا، وتنظر إلى أعمق الدوافع وأكثرها استقرارا على أنها دوافع خطيرة ومستقبحة، كما تنظر إلى أرقى القيم والفضائل البشرية على أنها زائفة، تظهر على غيرحقيقتها، وأنها ليست إلا صورا من التمويه الذى يخفى وراءه كل ماهو قذر وخبيث ومظلم» (Maslow)

ويتناول ماسلو القيم الروحية والدينية والفلسفية التى تمثل ما أسماه «الحياة القيمية للإنسان «the value life» فيقرر أنها عامة فى الجنس البشرى كله، ومتجاوزة لحدود الثقافات البشرية المختلفة، ويعبر عن ذلك بقوله **«إن الحياة الروحية تعتبر جزءا لايتجزأ من جوهر الإنسان، وأنها تعتبر الخاصية التى... بدونها لاتكتمل الطبيعة البشرية... فهى جزء من كينونة الإنسان...ومن إنسانيته،... ورغم أنها قد استبعدت من نطاق الحقيقة الواقعة من جانب العلم الكلاسيكى المحايد قيميا الذى يسير وفق نموذج العلوم الطبيعية، فإن باستطاعتنا أن نستردها مرة أخرى لتصبح موضوعا للدراسة والتطبيق فى نطاق العلوم الإنسانية»**.

ولكن ماسلو ـ بنزعته التطورية المتطرفة ـ لا يستطيع إلا أن يرى أن هذه الحياة القيمية والروحية للبشر هى أحد جوانب الحياة البيولوجية للإنسان، فهى نوع من الحيوانية «الأرقى» (!) وهو يرى أن نظريته هذه تقدم الحل للمشكلات التى يحاول الدين مواجهتها، فيقول إن «الكثير من الوظائف الرئيسية للدين يمكن تحقيقها من خلال هذا البناء النظرى. . . (الذي يتميز عن الدين) بأنه يمكن التعبير عنه بطريقة إمبيريقية أى على وجه يمكن إخضاعه للاختبار».

ويعنينا من آراء ماسلو أخيرا أنه يرى أن من الممكن دراسة الحياة الروحية للإنسان باستخدام الأساليب الملائمة كالاستبطان، وهو يشير الى أن للحياة الروحية «إشاراتها الداخلية» التى يمكن «الاستماع» إليها، ومن هنا فإن كل المبادىء والممارسات التى تساعد فى تنمية «الوعى بالأحاسيس» أو «الوعى بالجسم» يمكن تطبيقها أيضا فى دراسة تلك الحاجات الأرقى metaneeds .

وبتحليل هذه الحالة فى ضوء الأبعاد التى شرحناها فيما سبق كأساس لثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية يتبين لنا مايلى:

١ ـ ان ماسلو نتيجة لملاحظاته وبحوثه وممارساته يبدو وكأنه قد «اكتشف» أخيرا وجود قطاع من الظواهر المنسية التى وإن لم تكن مادية بطبيعتها إلا أن لها وجودا واقعيا حقيقيا مؤثرا، كما تبين له أن نموذج العلم التقليدى المستمد من العلوم الطبيعية قد تجاهل عن عمد هذا القطاع من الظواهر المؤثرة والفعالة ردحا طويلا من الزمن (وضمنيا فإنه قد يعترف بأن نظريته الكلاسيكية كانت متأثرة بنفس النموذج)، وأن هذا الإغفال قد ترتب عليه أوضاع فى المجتمعات المعاصرة أفرخت مشكلات خطيرة أصابت قطاعات من الناس كان يفترض وفق النموذج التقليدى السائد أنهم سيكونون أبعد الناس عن الوقوع فى المشكلات أصلا.

٢ ـ وهذا يعنى أن النظريات المنطلقة من الاجتهادات البشرية وحدها قد تكون لها رؤيتها الصحيحة لبعض جوانب الواقع، ولكنها رؤية كما رأينا محدودة؛ وأن

من يعتمد على مثل تلك الرؤية البشرية البحتة عليه أن يجرب وينتظر النتائج، ثم يعدل ويجرب وينتظر النتائج، وهكذا، وغالبا ما لا ينتبه إلى أخطاء النظرية إلا بعد أن تعانى آثارها الوخيمة أجيال متعددة من البشر، وبعد أن تظهر المشكلات فاغرة فاها، إلى أن يقتنع أصحاب النظرية (عادة قبيل وفاتهم بقليل!) بأن عليهم أن يخففوا من غلوائهم واستكبارهم وأن يؤوبوا إلى الحق.

ولو قيل لهؤلاء منذ البداية **إن بالإمكان الاعتماد على الوحى (الصادق طبعا) ليقدم لنا الأطر التفسيرية التى نريدها وليوجهنا الى المتغيرات الأكثر احتمالا لأن تؤدى إلى نتائج صحيحة، تمهيدا لاختبار الفروض المستمدة منها فى الواقع،** لأخذتهم العزة بالإثم ولأصروا واستكبروا استكبارا، ولرفضوا خلط العلم بالدين، ولاحتجوا بأنه لايمكن أن تنصب الدراسة إلا على ماهو محسوس، لأننا لانملك إلا حواسنا كوسائل للمعرفة المحققة.

٣ ـ ولكننا وجدنا أن ماسلو بعد أن تبين له فشل النظريات التقليدية فى الوصول إلى الحقيقة كاملة، فإنه قد أصر على إدراج الأبعاد الروحية ضمن المتغيرات ذات الوجود «الحقيقى» فى العالم الواقعى، كما أكد على أنها تعتبر موضوعا مشروعا للدراسة فى نطاق العلوم الاجتماعية، كما اقترح بعض المنهجيات الجديدة الملائمة للتعامل مع هذا النوع الجديد من المتغيرات، وهذا يفتح الباب على مصراعيه لابتكار مناهج وأدوات البحث التى يمكن استخدامها فى إطار المنظور الإسلامى دون تحرج لدى أبناء الإسلام من رجال العلوم الاجتماعية الذين قد كانوا يظنون فى الماضى أنهم مطالبون إما بالالتزام بالأدوات المتعارف عليها حاليا (والتى تنحو نحوا حسيا) أو بالخروج على الأصول العلمية والقبول بمجرد التأكيدات المبنية على فهمنا للنصوص وحسب، فمن الواضح مما أشار إليه ماسلو وغيره **أن من قصد دراسة نوع من الظواهر فإنه لن يستعصى عليه أن يبتكر من الأساليب مايلائم تلك الدراسة.**

٤ ـ ولكننا نلاحظ أيضا أن ماسلو رغم اعترافه بالعوامل الروحية أو ما أسماه

«بالحياة القيمية» للبشر من حيث تأثيراتها الحاسمة على سلوك الإنسان، فإنه قد بذل جهدا مستميتا ليوضح موقفه ويبرىء ذمته أمام مجتمع العلماء فى الثقافة التى ينتمى إليها لإثبات أنه لازال واحدا منهم، فأكد ضمينا ولاءه الكامل للنظرة التطورية ذات الأساس المادى أصلا، إذ حرص على أن يوضح أن الخبرات الروحية يمكن اعتبارها «خبرة بيولوجية». وضم فى نطاقها قائمة من الظواهر الشديدة التنوع لم تقتصر على الدين وإنما ضمت إلى جواره أيضا الفن والتعليم والعلاج النفسى والخبرات الروحية الراقية Peak Experiences الشبيهة بالتصوف ووحدة الوجود. وبلغة أخرى فإنه قد حاول تمييع القضية حتى لاتستخدم نظريته فى دعم الديانات المنظمة فى الغرب.

ولكننا فى المجتمعات الإسلامية بحمد الله لانواجه مثل هذا الموقف التاريخى ـ الاجتماعى ـ السياسى الشائك . . . وليس أمامنا أى عقبة تحول دون التسليم بالحق، وإعطاء الظاهرة الروحية المتصلة بمعرفة الله مكانها الصحيح فى توجيه السلوك ـ لا كظل للظواهر البيولوجية ولكن كحقيقة يقينية صريحة تشهد بها مئات الآيات القرآنية المحكمة والأحاديث النبوية الصحيحة.

أمثلة تطبيقية :

لقد بينا فى هذا الفصل كيف أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة المنهجية التى ابتليت بها يتطلب انطلاق الأطر التفسيرية التى تتضمنها نظرياتنا من الوحى الصادق، ثم استنباط الفروض من تلك الأطر التصورية ومن غيرها من الاجتهادات البشرية التى لاتتعارض معها لكى يتم اختبارها فى الواقع ـ ولكن بكل جوانبه المحسوس منها وغير المحسوس، مع بلورة الأدوات والمقاييس الملائمة لدراسة الجوانب غير المحسوسة من هذا الواقع.

كما أوضحنا أنه فى ضوء الاختبار الواقعي لتلك الفروض فإما أن تزداد ثقتنا فى تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من «فهمنا» للوحى، وإما أن نعيد النظر فيها بما لايتعارض مع منطوق الوحى، وأن نعيد النظر فى نفس الوقت فى الطرق

والإجراءات المنهجية التى استخدمت فى البحث ، حتى يتم الوصول إلى التوافق بينهما، وسنحاول فيما يلى أن نقدم بعض الأمثلة للصورة التى يمكن أن يتم بناء مثل تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من التصور الاسلامى، وهى أمثلة ليست مقصودة لذاتها، ولهذا فهى لم تستوف حقها من التدقيق فى الصياغة، لأن غرضنا هنا لايخرج عن الإشارة إلى اتجاهات الطريق وليس الوصول إلى نهايته.

المثال الأول :

فيما يلى نقدم مجموعة من القضايا المنطلقة من التصور الإسلامى للعقيدة والسلوك الإنسانى مصاغة فى نسق استنباطى يمكن أن تستمد منه بعض الفروض القابلة للاختبار الواقعى (ونكرر: بالمعنى الشامل المتضمن لما هو حسى وما ليس حسيا):

قضية ١ ـ المعرفة بالله تؤدى إلى إحسان العبادة.

قضية ٢ ـ إحسان العبادة يؤدى إلى احسان السلوك.

قضية ٣ ـ الصلاة من العبادات.

قضية ٤ ـ إذن: إحسان الصلاة يؤدى إلي إحسان السلوك.

قضية ٥ ـ إعانة المحتاج سلوك حسن .

قضية ٦ ـ إذن: الصلاة الحسنة تؤدى إلى إعانة المحتاج.

ومن الواضح أنه من الممكن إخضاع القضايا ٤، ٦ وعشرات من القضايا المشابهة لها للاختبار الواقعى، وأن هذا الاختبار أيضا سيكون بمثابة اختبار غير مباشر لصحة المسلمات أو المصادرات ١، ٢، ٣، ٥.

المثال الثانى :

تشير العديد من نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة الى أن العلاقات بين الجيران

تضعف نتيجة ازدياد درجة التحضر، ولكن القيم الإسلامية من جهة أخرى توجه المسلمين إلى رعاية حقوق الجيران بشكل مطلق (فى كل الظروف) ، فإذا أراد باحث مسلم دراسة السلوك الجوارى فى مجتمع مسلم فإنه كان تقليديا يستمد إطاره النظرى كاملا من النظريات المتعددة التى توصلت إليها العلوم الاجتماعية الحديثة، دون أن يلقى بالا إلى خصوصية المجتمعات المسلمة، ولكن مثل هذا الباحث إذا أراد أن ينطلق من المنظور الإسلامى فإن باستطاعته على الأقل أن يضم «التوجيهات المعيارية» الاسلامية إلى إطاره التصورى على الوجه الآتى:

١ ـ فى المجتمعات المسلمة وغير المسلمة: كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية (منظور العلوم الحديثة).

٢ ـ فى المجتمعات المسلمة: لا تتأثر العلاقات الجوارية باختلافات درجة التحضر (المنظور المعيارى للإسلام).

٣ ـ فى المجتمعات المسلمة: كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية ولكن بدرجة أقل منها فى المجتمعات المسلمة.

فإذا أجرينا دراسة في أحد المجتمعات المسلمة وجاء الاختبار الواقعى مؤكدا صحة الفرض الأول فإن النتيجة التى نتوصل إليها هى أنه إما أن:

(أ) التوجيهات المعيارية الإسلامية ليست موثرة فى سلوك المسلمين فى هذا المجتمع المسلم. أو أن:

(ب) تأثير درجة التحضر على العلاقات الجوارية أقوى من تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية.

وأما إذا ثبتت صحة الفرض الثانى فإننا نستنتج أنه:

(أ) إما أن درجة التحضر لا تؤثر على العلاقات الجوارية.

(ب) أو (وهو الأقوى فى هذه الحالة) أن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية أقوى من تأثير درجة التحضر.

أما إذا ثبتت صحة الفرض الثالث فإن النتيجة تكون إما أن:

(أ) يوجد تأثير قوى لدرجة التحضر على العلاقات الجوارية ولكن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية منعت من ظهور آثاره كاملة.

(ب) التوجيهات المعيارية الإسلامية قد فقدت قوة تأثيرها فى هذا المجتمع موضع الدراسة.

ويمكن بطبيعة الحال البدء من هذه التفسيرات والاستنتاجات، وجمع بيانات جديدة فى اتجاهات تحاول حسم هذه القضايا وهكذا.

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل السابع : قضايا حول المنهج

الفصل الثامن : الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

لقد رأينا فى الفصول السابقة أن إصلاح العلوم الاجتماعية وخروجها من دائرة الأزمة الراهنة يتطلب النظر فى المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإيستمولوجية (المعرفية) والميتودولوجية (المنهجية)التى تقوم عليها تلك العلوم، كما رأينا أن أى محاولة حقيقية لفهم الإنسان لا يمكن أن تتم إلا بإفساح المجال أمام دراسة العوامل الروحية المتعلقة بنوع صلة الإنسان بربه كجزء لا يتجزأ من العوامل المؤثرة والفعالة فى سلوكه ، ثم بالاستفادة بالوحى الصحيح كمصدر لمعرفتنا بهذا النوع من العوامل التى تنتمى بطبيعتها إلى عالم الغيب. ولقد تبين لنا أن الإصلاح المرتقب يمكن أن يتم فى إطار ما أطلقنا عليه « ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية» والتى يتم فى إطارها الجمع بين معطيات الوحى والعقل والحواس فى الوصول إلى الحقيقة فيما يتصل بالإنسان والمجتمع من خلال التفاعل بين النظرية Theory والبحث Research وننتقل فى هذا الباب لبيان معالم هذا المنهج: منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية.

والحق أن هذا **التفاعل البناء بين التنظير والبحث** على الوجه الذى ألمحنا إليه يمثل جوهر منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية وأساس بنائه، ولعل القارئ المتيقظ أن يكون قد تبين له الآن وجه الارتباط بين ما انتهينا إليه فى الفصل السابق حول المنهج العلمى للبحث والطريق إلى إصلاحه وبين ما قدمناه فى الفصل الأول حول مفهوم التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، حيث يرى على الفور أن موقع الجمع بينهما إنما يتمثل فى منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، ولبيان المقصود بهذه الملاحظة فإنه قد يكون من الملائم هنا أن نتذكر أن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية يتضمن العناصر أو الأبعاد التالية على وجه الإجمال:

(١) تحديد أبعاد التصور الإسلامى الشامل للإنسان والمجتمع والوجود، استخلاصاً من المنابع الرئيسية للمنهج الإسلامى التى تتمثل فى الكتاب والسنة الصحيحة، مع الاستفادة من اجتهادات علماء المسلمين من السلف والمعاصرين، المستمدة من تلك المنابع الرئيسية والملتزمة بها، وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل بالمجال العام الذى تغطيه اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة.

(٢) حصر نتائج «البحوث العلمية المحققة» فى نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة ومسح «نظرياتها»، وتحليلها وإخضاعها للتمحيص والنقد فى ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامى سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

(٣) بناء نسق علمى متكامل يضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة وما صمد للتمحيص والنقد من نظرياتها، ويربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيرى مستمد من التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع والوجود

(٤) استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمى المتكامل الذى تم التوصل إليه فيما سبق، **وإخضاع تلك الفروض للاختبار فى أرض الواقع للتحقق من صدق الاجتهاد البشرى** المتضمن بالضرورة فى عملية بناء أى نسق علمى نظرى.

والمتأمل لهذه العناصر سرعان ما يتبين له أن المكون الثالث من هذه المكونات يشير إلى عملية «بناء النظريات» المؤصلة إسلاميا، وأن المكون الرابع يشير إلى عملية إجراء «البحوث»، وأن التكامل بين هذه العناصر جميعاً يشير إلى الطريق الصحيح أى «المنهج» الذى يمكّننا من إنتاج علوم اجتماعية مؤصلة إسلاميا على الوجه المحقق لأهداف تلك العلوم، ورغم ذلك فقد ألمحنا فى عجالة فى الفصل الثانى إلى وجود بعض الاختلافات فى النظر إلى أولويات تلك المكونات، ولذلك فإننا سنقوم فى هذا الباب أولاً ببسط القول حول تلك الاختلافات وحول إمكانية التوفيق بينها قبل أن ننتقل إلى بيان تفصيلى يوضح معالم وخطوات منهج التأصيل *الإسلامى للعلوم الاجتماعية.*

الفصل السابع

قضايا حول المنهج

الفصل السابع
قضايا حول منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

المبحث الأول : تفاوت وجهات النظر حول مركز الثقل فى المنهج

لقد أوضحنا فيما سبق أن هناك قدراً من الاتفاق بين معظم الكتاب المهتمين بقضية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية حول مضمون المهمة التى يسعى الجميع إلى تحقيقها، وبينا أن جوهر هذا المفهوم إنما يكمن فى إيجاد التكامل بين معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب وبين ما يتضمنه الوحى (القرآن الكريم والسنة الصحيحة) وإسهامات علماء المسلمين حول الظواهر التى تتعرض لها العلوم الاجتماعية الحالية من جانب آخر، ولكن كيف هذا التكامل ومداه، والوزن النسبى لكل مصدر من مصادره (المصادر الشرعية مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة) أمر قد اختلفت الأنظار فيه، وترتب على ذلك ظهور عدد من التوجهات التى تتصل بالمنهج والتى يحسن الإحاطة بها ومناقشتها قبل الانتقال إلى تفاصيل الإجراءات المنهجية وفق التوجه الذى اخترناه من بينها.

فالمتابع للمناقشات والكتابات المتصلة بمنهجية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ـ كما ألمحنا فى إشارة عابرة في الفصل الثانى ـ سرعان ما يتبين له أن مواقف أصحاب الاجتهادات فى الموضوع تتفاوت فيما بينها على مقياس متدرج ذى طرفين متقابلين (Continuum) يبدأ من جهة بمن يرون التركيز على المصادر الشرعية بشكل يكاد يكون كاملاً (فى بعض الحالات)، إلى من يرون من الجهة الأخرى التركيز على مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة بشكل يكاد يكون كاملاً (فى بعض الحالات أيضاً) مع توزع الآخرين فيما بين هذين القطبين، بحيث يحتل كل منهم نقطة على هذا المقياس المتدرج فيكون أقرب إلى هذا القطب أو ذاك، مع التسليم بأن موقفه يتضمن قدراً مُكاملامن عناصر القطب المقابل، وبطبيعة الحال فإن من يريد استيعاب الصورة الكلية لوجه الاختلاف يكون فى موضع أفضل للفهم إذا تفحص الحجج التى يقوم عليها موقف أولئك الذين «يقتربون» من هذا

القطب أو ذاك بدلاً من دراسة الحالات النقية الرافضة على الجانبين أو دراسة الحالات الواقعة عند منتصف المقياس المتدرج.

فإذا تأملنا موقف أولئك الذين يقتربون من الطرف الأول للمتدرج فإننا نجدهم يرون أن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية إنما هو فى جوهره رجوع إلى المصادر الشرعية (ويلاحظ أن من يتخذون هذا الموقف فى صورته النقية قد يصلون إلى رفض التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية أصلاً ولا يرون لهذه العلوم أى مشروعية فى الوجود)، بينما نجد من يقتربون من الطرف المقابل يرون أن الأصل أننا نريد تأصيلا إسلامياً «لعلوم اجتماعية» قائمة بالفعل ولها مصداقيتها وتأثيرها، فهى من ثم محور الارتكاز الذى نعتمد عليه وننطلق منه، والذى يكفى فى إصلاحه إستبعاد ما خالف الشريعة من نتائج أو نظريات توصلت إليها هذه العلوم (وبطبيعة الحال فإن أصحاب الصورة النقية لهذا الاتجاه يرفضون كذلك التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ويرون أن نتائج هذه العلوم بصورتها الراهنة نتاج لتطبيق منهج علمى رصين لا يمكن التشكيك فى قيمته ولا يحتاج تعديلاً أو إصلاحاً)، . . . فلننتقل الآن لتوضيح موقف الفريقين قبل أن نبين الموقف الذى نختاره ونلتزم به فى هذه الدراسة:

الاتجاه الأول: اتخاذ العلوم الشرعية نموذجاً للتأصيل:

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عملية التأصيل الإسلامى للعلوم إنما هى فى جوهرها عملية «استخلاص واستنباط للآراء والنتائج التى يعتمد عليها فى هذا المجال من المصدرين الأساسيين للشريعة «القرآن والسنة» ويتفق هذا بدرجة ما مع فحوى تعريف اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والتى عرفت التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية على أنه «إبراز الأسس الإسلامية التى تقوم عليها هذه العلوم ،من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة

موضوعات هذه العلوم على ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لايتعارض مع تلك الأسس».

ومن الواضح أن الأخذ بهذا التصور يترتب عليه بالضرورة آثار عميقة بالنسبة لمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فالقضية لا تصبح فقط قضية اعتماد مكثف على مصادر العلوم الشرعية لاستخلاص الأحكام «الاجتماعية» منها إذا صح التعبير، ولكن الأهم من ذلك أن التركيز فيما يتصل بالمنهج سيكون على طرق الاستنباط من النصوص، وأن صدق النتائج سيكون مبنياً على صحة استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة كما أسلفنا، ولعل من العبارات المختصرة المفيدة فى هذا السياق قول أحد كبار المتخصصين فى العلوم الشرعية من ذوى الاهتمام بمنهجية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية تعبيراً عن هذا المعنى «إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والحديثيين».

ولقد قدم الدكتور مقداد يالجن (١٩٩٣أ) تصوراً لأهم «القواعد والخطوات الإجرائية»للتوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية نورده هنا باعتبار أنه يمثل هذا الاتجاه بوضوح، فيرى الدكتور يالجن أن هذه القواعد والخطوات هى:

الخطوة الأولى: ضرورة وقوف الباحث على الدراسات التخصصية والدراسات الإسلامية معاً.

الخطوة الثانية: البدء بالآيات القرآنية فى التأصيل.

الخطوة الثالثة : الاستدلال بالأحاديث، وذلك بعد إثبات النص وبعد التأكد من درجته ومعرفةمواطن الاستشهاد به حسب درجته.

الخطوة الرابعة:ضرورة استخدام الآيات والأحاديث فى كل موضوع إن أمكن وذلك ليمكن إعطاء تصور كامل عن رأى الإسلام فيه لأن القرآن والسنة يمثلان الإسلام فى الدرجة الأولى.

الخطوة الخامسة: استخدام قواعد فهم النصوص من حيث العموم والخصوص والحصر والقصر وما إلى ذلك من وجوه الدلالات التى عالجها الأصوليون.

الخطوة السادسة: إن لم يوجد دليل من القرآن والسنة نستخدم مصادر المعرفة الإسلامية الأخرى.

الخطوة السابعة: إن لم يجد الباحث دليلاً مما سبق، فعليه إستخدام قواعد الاستنباط الأصولية.

الخطوة الثامنة: أن يكون استخلاص الأفكار والأحكام والقيم فى ضوء أحد الأصول الإسلامية العامة أو كلها إن أمكن ذلك، وتلك الأصول هى الأصول الاعتقادية والتعبدية والتشريعية والأخلاقية والاقتصادية والفكرية.

الخطوة التاسعة: الرجوع إلى التراث الإسلامى وآراء العلماء المسلمين وإسهاماتهم فى مجال البحث.

الخطوة العاشرة : الاسترشاد بالتوجيهات الإسلامية العامة فى طرق دراسة الحقائق وتعليمها واستخدامها.

ويلاحظ على هذا التصور أنه لم يشر إلى نصيب العلوم الاجتماعية الحديثة فى عملية التوجيه الإسلامى لهذه العلوم لا من جهة النتائج، ولا من جهة المنهج، اللهم إلا فى الخطوة الأولى التى أشار فيها إلى ضرورة «وقوف الباحث» على الدراسات «التخصصية» والدراسات الإسلامية معاً، وهذا على كل حال يتضمن اعترافاً ضمنياً بضرورة استخدام مناهج العلوم الاجتماعية فى دراسات واقعية متخصصة، ولكن المنطلق الذى يستند إليه أصحاب هذا الاتجاه فى قلة اكتراثهم بالعلوم الاجتماعية الحديثة -مصادرها ومناهجها على حد سواء- يقوم على اعتبارين:

الاعتبار الأول: أن كل ما يتصل بالناس كأفراد أو جماعات أو مجتمعات فى دنياهم وأخراهم إنما المختص بتوجيهه الوحى، وأن ما تحاوله العلوم الاجتماعية من مزاحمتها للوحى كمصدر لتوجيه حياة الناس بناء على ما تزعم أنها تتوصل إليه من «حقائق» إنما هو محض ادعاء لا يقوم على أساس، ذلك أن ما تصل إليه تلك

العلوم من تصورات بناء على دراسات تجرى فى مجتمعات مختلفة لا يعطيها صدقاً ذاتياً، لأنه إنما يعكس الانحرافات والاختلالات فى تلك المجتمعات كما يعكس ما قد تكون عليه من هدى، بقول الدكتور عبدالقادر هاشم رمزى (١٩٨٤) فى هذا السياق إن هذه الدراسات «قفزت بدون مبرر إلى حيث يستحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية... كما اختلطت فيها الحقائق بالأوهام اختلاطاً جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية... [إن] أخذ المعلومات من المجتمعات المختلفة أو المجتمع الواحد فى ظروف مختلفة لا يجعل هذه المعلومات حقائق، **إن المجتمع الإنسانى ليس مصدراً للحقائق وإن كان مصدراً للمعلومات**، إنه [أى المجتمع الإنسانى] عرضة لأن يلتوى أو ينحرف أو يتوقف أو أن يهبط، **ولابد من ضبط مساره بالحقائق، التى ليس لها مصدر سوى المصدر الإلهى المتمثل فى النصوص الإسلامية وفى دلالات هذه النصوص**» (ص٦٢، ٦٨)، ويرى نفس المؤلف أن النظريات المبنية على التصورات الوضعية لم تستطع أن تتوصل إلى «مرجع أو مقياس تقاس به أحكامها وتعميماتها» (ص٧٦)، وبلغة أخرى فإنه إذا كان الفرد قادراً على الخير والشر، غير مجبر بحكم تكوينه على أى منهما أو على نمط ثابت بينهما، فكيف يمكن اتخاذ سلوك الأفراد الواقعى كمعيار، وإذا كانت المجتمعات معياراً، فلابد من بوصلة تشير إلى نقطة معيارية ثابتة يقاس إليها الواقع، وهذا المعيار لا يمكن إلا أن يكون ذا مصدر متعال على الناس وعلى المجتمعات.

الاعتبار الثانى: أن العلوم الاجتماعية بسبب تأثرها فى نشأتها بالظروف التاريخية للحضارة الغربية، وبسبب ما شاب هذه التجربة من صراع بين الكنيسة والعلم مما انتهى إلى نزعة مادية (إلحادية فى كثير من الأحوال)، قد عانت خلال تطورها من التواءات وندوب وكسور يصعب جبرها، ففشلت من جهة فشلاً ذريعاً فى تحقيق ما زعمت أنها تحققه من أهداف، وجاء ما توصلت إليه من مجدب النتائج مهلهلاً ومشوباً بالعيوب من كل جانب، بحيث لا يمكن استنقاذ شئ منه للانتفاع به، وبذلك فإنه يكون من العبث أو من الغفلة الرجوع إلى نتائج تلك العلوم، لأنه حتى لو وجدنا فيها ما يشبه الخير فإننا لن نعدم أن نجده «ملوثاً» أو مدموغاً بشكل

لا يمكن إزالته بطابع أصله الذى نشأ فيـه، والذى لا يمكن أن يؤدى فى المجتمعات الموحدة إلا إلى تشتت الـرأى والخبال واختلال المعـايير، ولقد قام الدكتـور أحمد خضر (١٩٩١) -وهو من أساتذة علم الاجتمـاع- ليبرهن على صحة هذا الرأى، وانتهى فى كتاباته المتـعددة الموثقة من الناحية العلمية (التى رجع فـيها إلى المصادر الأصلية لأسـاطين علم الاجتمـاع الغربيين) إلى أنه لا حاجـة بالمسلمين أصلاً إلى علم الاجتمـاع، وإلى أنه ليس هناك مبرر مـوضوعى لبذل أى جهد لاسـتنقاذ أى علم نافع منه لأنه ببساطة لا يحوى علماً نافعاً.

ولكن هناك من يرون أن البـديل الذى يطرحه أصحـاب هذا الاتجاه من اكتـفاء بالمناهج الأصولية يثـير أيضاً إشكاليتين خطيرتين لا يجـوز التغافل عنهما مهـما كان تقديرنا لهذه المناهج:

الإشكالية الأولى: وتتـصل هذه الإشكاليـة بماهيـة معيار الصدق فى كل مـا يتوصل إليه المشتغلون بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية من اجتهادات بالاعتماد على المناهج الأصولية ، فلا يخفى أن هناك اختلافات واضحة بين المادة الخام التى هى موضـوع عمل الفقهـاء والتى تتصل **بالأحكام الجزئية** التى يمكن أن تـنضـبط بالالتزام «بقواعد الاستنباط الأصولية»، وبين المادة الخـام التى هى موضـوع اهتمـام العلوم الاجتماعية، والتى **تتصل بكليات الدين فى توجيهها لكليات الحياة الاجتماعية**.

ومن هنا يرى هؤلاء المعتـرضون أن اتخاذ منهجـية أصول الفقه نمـوذجاً ودليلاً يحتذيه التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتمـاعية سيكون مشوباً بأخطاء ناتجة عن بعد الشِّقة بين النصـوص من جانب وبين الاجتهادات الـتى يتوصل إليها البـاحثون فى العلوم الاجتماعية من جانب آخر، ويصبح من الخطورة بمكان أن نساوى بين «اجتهادات» الفقهاء فى المسائل الجزئية في ضوء المنهج الأصولى وبين «اجتهادات» المتخصصين فى العلوم الاجتماعـية (ومن يتعاونون معهم من المتخصـصين فى العلوم الشرعية) فى المسائل المتصلة بكليات الحياة الاجتماعية باستخدام نفس المنهج الواحد، وذلك لما يمكن أن يـنتج فى الحـالـة الثـانيـة من تجـاوزات باسم اسـتـخـدام المناهج الأصولية، وإلصاق أى قدر مضاف من الصحة للنتائج تحت ستارها ، ومن هنا فإن من المحتم اسـتخدام طرق «إضافـية» للضبط واختـبار النتائج التى يتوصل إليـها

المشتغلون بالتوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية للتأكد من صدقها الواقعى، وهو أمر ميسور باعتبار أن تلك العلوم تتصدى لواقع الناس والمجتمعات بما يمكن من اختبار تلك النتائج فيها.

الإشكالية الثانية: وتتصل هذه الإشكالية بأن المنهجية الأصولية رغم نجاحها الكبير فى صدر الإسلام فى توجيه حياة المجتمع فى كل جوانبها إلا أنها فى العصور المتأخرة قد أصيبت بعدد من الشوائب التى قللت من فاعليتها، . . . وعلى سبيل المثال فقد انتقد الدكتور عبدالحميد أبو سليمان بمرارة (١٩٩٢) ما أسماه «بقصور المنهجية الإسلامية بمفهومها التقليدى» نتيجة الانفصام بين علماء الإسلام من جانب وبين القيادة السياسية للمجتمع المسلم من جانب آخر ، والذي أدى إلى إنصراف العلماء «إلى العمل فى التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما يتعلق بشئون الأفراد من عبادات ومعاملات دون كبير التفات إلى شئون السياسة والحكم، ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة... وضاعت حكمة السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وحركية الفقه والفكر الإسلامى وانعدم فى كثير من هذا الفكر بُعدا الزمان والمكان وموضع النص الجزئى من أصل مجمل الوحى والفطرة الإنسانية والكونية...» (ص ص ٧٤، ٧٧)، وقد أدى هذا كله إلى تقسيم العلوم إلى «علوم شرعية وغير شرعية»، وارتبط ذلك «بوأد العلوم الاجتماعية»، . . . ثم يشير إلى أنه وإن كان الفقه الإسلامى خاصة «تتخلله تأملات اجتماعية إسلامية، ولكنه لا يقدم ما يمكن إعتباره علوماً اجتماعية إسلامية... بسبب الفصام والعزلة عن أن يوالى التقدم، وأن يأخذ بزمام المبادرة الفكرية والتنظيرية لتوجيه مسيرة حياة الأمة ومؤسساتها الاجتماعية وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة لمواكبة إمكاناتها وحاجاتها والتحديات التى تواجهها» (ص٨٢).

وفى ضوء ما تقدم يتبين أن الاتجاه إلى اعتماد العلوم «الشرعية» -بمحتواها التقليدى وبمناهجها الأصولية الحالية -نموذجاً تحتذيه العلوم الاجتماعية الموجهة إسلامياً لن يحقق الهدف المنشود من إنتاج علوم اجتماعية إسلامية قادرة على قيادة الحياة فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بشكل فعال، اللهم إلا بعد عملية تقويم

شاملة تعود بهذه المناهج إلى أصل نصوعها وحيويتها، مع الاستفادة فى الوقت ذاته من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بعد تطويرها ،. . . على الوجه الذى يحقق التكامل المنشود دون تجوّز أو صدود.

الاتجاه الثانى : الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية الحديثة :

إن نقطة البدء عند أصحاب هذا الاتجاه هى الواقع الراهن ، الذى يقوم على وجود متمايز وهوية مستقلة لمجموعة من «العلوم الاجتماعية» التى اختطت لنفسها حدوداً للظواهر التى تتعامل معها، والتى بلورت لنفسها مجموعة من المناهج والأدوات البحثية، والتى تختلف فى ذلك كله عن مجموعة «العلوم الشرعية» بمجالاتها ومناهجها الخاصة بها، ومن هنا فإن أصحاب هذا الاتجاه ينظرون بشئ من الدهشة أو الانزعاج لما يقترحه أصحاب الاتجاه الأول الذى ينظر للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية على أنه يتضمن إحلال مصادر ومناهج العلوم الشرعية محل مصادرهم ومناهجهم «العلمية»، ويرون أن هذا يعنى «إخضاع العلوم الاجتماعية للعلوم الشرعية» على حد تعبير أحد المشاركين فى ندوة حول مفهوم التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، وهو أمر غير وارد وغير مرغوب فيه من الناحية العلمية، لأن معناه عندهم أن نترك «العلوم» الاجتماعية ودراساتها المدّققة ونتائجها المحققة لنستبدل بها «تأكيدات» يزعم أصحابها أنها تمثل وجهة نظر الإسلام دون التحقق منها واقعياً ويُطلب من الباحثين أن يسلموا بها على أنها دين، بكل ما يترتب على ذلك خصوصاً فى حالة وجود اختلاف فى الرأى قد ينظر إليه على أنه دلالة على عدم الالتزام الدينى،. . . كما أن بعض أصحاب هذا الاتجاه يتصورون أن تبنى نموذج العلوم الشرعية فى التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية يعنى تحويل تلك العلوم إلى مواعظ وخطب تدور حول الدعوة إلى فعل أشياء والنهى عن فعل أشياء أخرى على أساس معيارى ودون دراسة «علمية».

وفى مواجهة ذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه أن «الأصل» أن لدينا تراثاً متراكماً من نتائج العلوم الاجتماعية، التى أثمرتها جهود أجيال من الباحثين الذين كرسوا

حيـاتهم لهـا، وأن لدينا ثروة وافرة من مناهج البـحث وأدوات القيـاس التى تمت تجربتـها على مدى السنين، حتى اشـتد عودها، وثبتت قـيمة الكثيـر منها، ،وبَان إمكان الاعـتمـاد عليهـا، وأن الباحث المسلم لا يمكن له أن يتـجاهل وجـود هذه النتائـج والمناهج جملة واحدة، وأنـه لا يليق به أن يتخـذ منها موقـفاً رافـضاً من البداية، فهذا كله يتمخض عن ضـياع وإهدار لجهود وتراث شارك المسلمون أصلاً في نشأتها الأولى، كـما أن معناه أن نبدأ من فراغ، أو نبـدأ من جديد عند النقطة التى توقف فيها إبداع العقل المسلم عن العطاء منذ بضعة قرون.

ومع ذلك فإن أصحاب هذا الاتجـاه مقتنعون بأهمية التـأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعـية، ولكنهم قانعون بمنهجية يرونهـا واقعية (تُجنبنا المثالية على حـد تعبير أحدهم) يُكتفى فيها بالانطلاق من النتائج المحـققة والمناهج الشائعة الاستخدام فى العلوم الاجتـماعية فى أرقى صورها، علـى أن نأخذ فى الاعتبار أوجـه النقد التى تثار حولها من داخل النموذج العلمى التقليدى ذاته،مع إضـفاء الصبغة الإسلامية عليها على الصورة الآتية:

١ - اعتمـاد نتائج ونظريات العلوم الاجتـماعية الحـالية كما هى (مع إثـبات أوجه النقد -من- الداخل المثارة حولها) وإثبات التـحفظات عليها فى ضوء التصور الإسلامى.

٢ - استـبدال المصطلحـات الحديثة ببـدائلها الإسلامـية خصـوصاً مـا اتصل منها بالأنساق التصنيفية التى وردت فى القرآن الكريم والسنة المطهرة.

٣ - الاهتمام بالدراسـات التراثية التى تمثل إسهام علمـاء المسلمين تاريخياً فى نطاق كل تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية.

٤ - إيضاح الـرؤية الإسلاميـة لمشكلات العـالم الإسلامى، واسـتخدام المـعارف المتخصصة فى إيجاد الحلول لها.

٥ - تحديد النمـاذج النمطية المعيارية للسلوك الـفردى وللتنظيمات المجـتمعيـة كما تشير إليها المصادر الإسلامية لتتـخذ كمعيار تقاس عليه ألوان السلوك الفردى والاجتماعى وأشكال التنظيمات الاجتماعية الواقعية.

وأما من الناحيـة المنهجية فإنه لـيس مطروحاً عند أصحاب هذا الاتجاه الاعـتماد على المناهج الأصولية التى تقوم عـلى الاستنباط من النصوص، بل إن الأصل فى العلوم الاجتمـاعية قيامها على الدراسـات الواقعية التى تستهـدف «الوصف» تعرفاً على آيات الله فى خلقـه ، كـما تسـتـهدف «التـفـسيـر» كـشفـاً عن سنن الله فى مخلوقاته. ولقد أوضح الدكتور فؤاد أبو حطب (١٩٨٩) المقصود بذلك إذ قال:

«والتعرف على آيات الله فى خلقه على مسـتوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف الجيد الدقيق لهـا، ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم فى الإسلام... والوصف العلمى يعـتمد فى جـوهره على الملاحظة... وقد تكون الملاحظات مبـاشرة... وقد تكون غـير مبـاشرة... وفى الحالـتين تكون المـؤشرات القابلة للمـلاحظة المباشرة التى تستـخدم فى التسجيل والوصف مـن نوع معطيات الحس... » (ص٩٢) ثم يشير إلى أنه إذا كـان «الوصف» الدقيق المحكم هو وسيلة العلم إلى «التعرف على آيات الله»، فإن «الكشف عن سنن الله فى مخلوقاته» يتم من خلال «التفسير»، ولكن التفـسير يقود بدوره إلى هدفين آخرين هما «التحكم» و«التنبؤ»، ويبين أن الإنسان يستـخدم... « فى التعرف على آيات الله [أى الوصف] وفى الكشف عن سننه [أى التفسـير] ما زوده سبحانه وتعـالى به من نعم وخاصة الحـواس والعـقل» (ص ص ٩٣، ٩٦، ٩٨). وإذ يدرك المؤلف أن مـا جـاء تحت أهداف العلم «يبـدو تقليدياً» فإنه يـذكر أنه فى إطار المنظور الإسلامـى «تصبح له صـبغـة إسلامـية»، فـالقانون العلمى الذى يتـوصل إليـه علماء النفس هو بمثـابة «محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطئ فى اكتشاف السنة الإلهية» (ص٩٨).

كما أن العلم فى الإسـلام شامل لأمر الدنيا والآخـرة -كما يبين المؤلف- وهو يتطلب العلم والتعليم، والاستعـداد للتعلم والقدرة على التعليم من نعم الله على الإنسان، كما أن العلم عبادة، ودراسة النفس وتأملها مطلب قرآنى بأمر مباشر من الله تعالى كجزء من الدعوة الصريحة إلى تأمل الكون. «والوجهة الإسلامية» لعلم النفس تطالبنا بأن «نتأمل القوائم التصنيفية والجـداول الحالية لهذه الظواهر النفسية فى إطار إسلامى ناقـد لنتوصل إلى تصنيف يتـفق مع ما جاء فى كـتاب الله وسنة نبيه الكريم» (ص٩٢).

أما عن مناهج البحث فإنه يوضح أنه «بمنطق الإسلام تصبح طرق البحث فى علم النفس - إذا توافرت فيها... [بعض] الضوابط مقبولة، ابتداء من منهج الرواية أو المنهج القصصى... حتى الاستبطان والتجريب الموضوعى والقياس كما تستخدم جميعاً فى وقتنا الحاضر» (ص٩٤). ولكن العلم من الوجهة الإسلامية ينبغى أن يتم «استخدامه» وتطبيقه لتحقيق المقاصد الشرعية ليكون العلم عبادة، فالتعرف على الآيات والكشف عن السنن سبل «لمعرفة الله والوصول إلى عظمته»، ثم إن العلم فى الإسلام هو العلم النافع من جهة «فائدته المباشرة للناس»، . . . كما أن العلم الإسلامى يتضمن استخلاص مواصفات نموذج السواء أو «النموذج القدوة» للسلوك الإنسانى كما يجب أن يكون من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية (ص١٠٣).

ولا نظن أنه يخفى على صاحب ذلك البحث المنهجى الرصين أن عملية استخلاص مواصفات هذا «النموذج السلوكى الإسلامى» من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية، تتطلب ولاشك استخدام المناهج الأصولية التى توجه عملية الاستنباط من النصوص، وفى هذا دلالة ضمنية على اقتراب من يتبعون هذا الاتجاه بدرجة ما من أصحاب الاتجاه الأول، مما يفتح الباب أمام من ينادون باتجاه تتكامل فيه وجهتا النظر بشكل صحى.

وهناك حجة «عملية» منطقية يشير إليها أصحاب الاتجاه الثانى الذين يرون اتخاذ العلوم الاجتماعية الحديثة كأساس لانطلاقة التوجيه الإسلامى لتلك العلوم، فهم يشيرون إلى أن تلك العلوم بنتائجها ومناهجها تملأ الساحة اليوم، وجيوش الخريجين الذين يشغلون معظم مواقع العمل فى مختلف جوانب الحياة قد تم تعليمهم وفق النموذج التقليدى لهذه العلوم، وهم يمارسون أعمالهم وفق هذا النموذج ذاته، ولا يعقل أن نبدأ فى محاولة التعامل مع هؤلاء الذين يتخذون القرار اليوم فى كل جوانب الحياة عن طريق لفتهم بشدة إلى منطلقات جديدة تماماً عليهم ، وليس من العدل أن نطالبهم بالسير فى طريق التأصيل (وفق الاتجاه الأول) فى إتجاهات لم يألفوها ويصعب عليهم الارتباط بها معتمدين فى ذلك على استثارة مشاعرهم ونخوتهم الدينية، وإنما مقتضى الإنصاف أن نبدأ تدريجياً من

حيث يقفون اليوم ومن المصطلحات التى ألفوها لكى ننتقل معهم فى الاتجاه الصحيح بما يتمشى مع اتضاح منهج التوجيه الإسلامى وبما يتمشى مع ظهور ثماره.

ثم إن أصحاب هذا الاتجاه الثانى يشيرون أيضاً إلى أننا على كل حال لا نبدأ نقد نتائج هذه العلوم الاجتماعية الحديثة ومناهجها من فراغ، ولكن هذه العلوم قد وصلت تلقائياً ومن خلال التصحيح -الذاتى للعلم إلى شئ من النقد من الداخل لهذه النتائج والمناهج كما تقدم، والكثيرون ممن أفنوا أعمارهم فى تعلم تلك العلوم وتعليمها لديهم الكثير مما يندرج إطار هذا النقد ـ من ـ الداخل، وأن من الخير أن ننطلق من مثل تلك البصائر التى تشير ـ ومن عجب ـ فى كثير من الأحيان إلى ما يقترب من الاتجاهات التى ينادى بها التوجه الإسلامى (ولا نتوقف عندها بالطبع) وصولاً إلى ترشيد تلك العلوم بطريقتها، وبما ييسر قبول التغيير ويتلافى أسباب المقاومة، فالواقع أن التهجم على العلوم الاجتماعية دون تدقيق أو تمييز يؤدى إلى تردد الباحثين من أهل الجد والرصانة العلمية وتوقفهم عن قبول الكثير مما يمكن أن يقبل لولا ذلك التهجم، ولقد ظهرت آثار ذلك فى البحث المشار اليه آنفاً لشيخ علماء النفس فى مصر الدكتور فؤاد أبو حطب الذى بدأه بالشكوى التالية «لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن علماً من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق فى تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية، وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفاً فى السنوات الأخيرة تلك التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين... لم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع، وأقل القليل... توجهوا لمهام أكثر إيجابية فى مجال الإبداع»(ص١).

تعقيب :

لا يعدم من يتابع المناقشة السابقة أن يستشعر أن كل اتجاه من هذين الاتجاهين المتمايزين قد أصاب جانباً من الحق، وإن جانَبَهُ الحق فى بعض ما ذهب إليه المدافعون عنه، ولكن علينا أن نتذكر أن هناك دائماً احتمالات لمبالغة أنصار كل اتجاه فى إبراز الحجج المؤيدة لموقفه ضماناً لإبراز وجهة نظره وبيانها بقدر كاف من

الوضوح، فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذين الموقفين إنما يقعان - كما ذكرنا - بالقرب من طرفى مقياس متدرج مزدوج النهايات CONTINUUM فإن معنى ذلك أنه يندر أن نجد بين الباحثين اليوم من يلتزم بما يمكن أن نسميه بالصورة «النقية» المتطرفة لأى اتجاه من الاتجاهين، والصورة الأكثر احتمالاً أن نجد مواقف الباحثين تقع فى مكان ما بينهما، بحيث تمتزج فى تلك المواقف دائماً عناصر تنتمى إلى كل من الاتجاهين ولكن بدرجات متفاوتة.

ولعل أحد العوامل الفارقة بين نظر الفريقين كما رأينا يتمثل فى النتيجة التى توصل إليها كل منهما فى تقويمه لنتائج ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، فأصحاب الاتجاه الأول يبدون وكأنهم يرون كل عيوب تلك العلوم وسوءاتها، ولا يكادون يرون فيها خيراً أبداً، كما يرون أن ما هو معيب فى تلك العلوم متداخل ومختلط بما قد يكون فيها من صواب اختلاطاً شديداً لا يمكن معه عزل الغث من السمين، ويرون أن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الافتراضات الوجودية (الأنطولوجية) والافتراضات المعرفية (الإبستمولوجية) التى بنى عليها المنهج والتى تشربت بها النظريات معيبة، وبالتالى فإن كل ما بنى عليها معيب، وأن أى محاولة لاستنقاذ أى خير منها محكوم عليها مسبقاً بالفشل. بينما يرى أصحاب الاتجاه الثانى أن فى هذه العلوم نضجاً وخيراً كثيراً، وأن الغرب قد استخدم نتائجها بنجاح لتحقيق أهدافه وفق تصوراته، وأنه يمكن بسهولة عزل العناصر المخالفة للتصور الإسلامى واستبعادها ثم استبدالها بما يناسب ذلك التصور، ويرون فى الضبط والاتساق المنهجى الذى تلتزم به الكثير من الدراسات الواقعية نماذج تحتذى لا يمكن أن يفرط فيها إلا غافل.

وفى كل من المقالين حق لا مراء فيه كما ذكرنا ، وإن كان فى كلٍّ شئ كثير من المبالغة، ويبدو لنا أن الحق يكمن بين هاتين النظرتين إذا أعرضنا عما فيهما من مبالغة، وبلغة أخرى فإن الصواب يبدو لنا فى التوازن بين الاتجاهين بشكل إيجابى، يرى ما فى العلوم الاجتماعية الحديثة من خير على حقيقته دون زيادة أو نقصان، ويرفض رفضاً قاطعاً ما يشوبها من أخطاء، وإن كان فى الوقت ذاته لا يتحرج عن قبول ما قد يكون فيها من خير دون تردد، ولعل العبارة البليغة التى

جاءت على لسان الدكتور سيد أحمد عثمان ضمن فعاليات إحدى الندوات التى عقدت مؤخراً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية أن تكون قريبة من تصوير هذا الموقف حيث تساءل قائلا «ماالموقف من العلوم الاجتماعية المعاصرة ؟ ألا يحتاج أى تأصيل إسلامي للعلوم الاجتماعية لتحديد الموقف وتوضيحه وتفصيله من هذه العلوم المعاصرة؟ [إن فى تلك العلوم] من القوة والنضج بقدر ما فيها من الوهن والغرارة، فما الموقف منها؟ هل نقيم بيننا وبينها -ابتداء- حجاباً من العداء أو جداراً من الازدراء أو بيداء من الجفاء، أم نُقبل عليها لنتعرف على ما فيها من نضج فنفيد منها فى إثراء نظرتنا العلمية الإسلامية، وفى تقويم منهجنا البحثى الإسلامى فى العلوم الاجتماعية، ومن ثم لنكون على بينة مما فيها من وهن، وعلى دراية بما فيها من غرارة ، فنحرص على تعويض ما يمكن تعويضه من وهنها من جانبنا إن كنا نستطيع، ونعمل على إنضاج ما يمكن إنضاجه منها من جانبنا إن كنا على هذا قادرين ... » .

ولعل هذه الدعوة إلى الوسطية والاعتدال والنَّصْفَة فى النظر إلى الأمور أن تكون أولى بنا وأن نكون أولى بها فى مواجهة مثل هذه القضية البالغة التعقيد والبالغة الأهمية فى آن معا. إن ما نحن بصدده اليوم لا يقل عن أن يكون محاولة لاستعادة مسار أمتنا على طريق الحق، وأن يكون دعوة إلى عودة معارفنا إلى منهج العلم بمعناه الإسلامى الصحيح... منهج وحدة المعرفة، المبنية على وحدة الخلق، المستمدة جميعاً من عقيدة وحدانية الخالق... منهج البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً لوجه الله سبحانه وتعالى، فلا يصدنا شنئان قوم على عدم العدل، ولا يصرفنا صارف عن أن نقول الحق ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين، لأننا إن لم نفعل نكون الخاسرين فى كل من الحالتين، وسنن الله لا تحابى أحداً، ﴿ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً. ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾ (النساء ١٢٣-١٢٤). هذا هو الموقف المتوازن «الذى سنحاول الالتزام به ، ونحاول تجلية أبعاده فى تحديد خطوط منهج التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية فيما تبقى من هذا الباب.

المبحث الثانى

نحو منهج متوازن للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

إن ما نقصده بالمنهج المتوازن الذى نحاول التزامه هو ذلك المنهج الذى يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها وصولاً للفهم المنضبط لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقه الواقع الاجتماعى والإنسانى دون تجاوز أو صدود، وبهذا يوضع كل من النوعين من المناهج فى أفضل موضع يمكّننا من إنتاج علم اجتماعى إسلامى بالمعنى الصحيح، أىْ علم اجتماعى واقعى مهتد بنور الوحى وموجًّه بتوجيهاته. ولكن هناك عدداً من الأسئلة التى ينبغى طرحها هنا وهى: هل سيتم استخدام المناهج الأصولية بنفس أسسها ومنطلقاتها الحالية؟ وهل سيحقق استخدام تلك المناهج الآمال المرجوة منها فى إنشاء هذا العلم الاجتماعى الإسلامى؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم تنتج تلك المناهج علماً اجتماعياً إسلامياً حقيقياً من قبل هذا كجزء لا يتجزأ من «الفقه» أو أىٍّ من علوم الشريعة الأخرى؟ ومن جهة أخرى هل سيتم استخدام منهج البحث العلمى المستخدم حالياً فى العلوم الاجتماعية بنفس أسسه ومنطلقاته الحالية؟ وهل سيحقق ذلك الآمال المرجوة فى إصلاح هذه العلوم فى ضوء التوجه الإسلامى الصحيح؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم يوصلنا ذلك المنهج إلى ما يقرّب من فهم السلوك الإنسانى والترتيبات المجتمعية على الوجه المرغوب إلى الآن.

إن من الواضح أن استخدامنا لكل من النوعين من المناهج لإنتاج العلم الاجتماعى الإسلامى سيتطلب تعديلات تجرى فى منظور كل منهما إذا أردنا أن نواجه أنفسنا مواجهة صريحة فى هذه القضية، فإذا كنا كما يقول الدكتور طه العلوانى (١٩٨٨) لا نرضى بأن يكون مصدر معارفنا كلها هو «الوجود» وحده كما يفعل علماء الغرب، وإذا كنا قد انتهينا إلى ضرورة ضم «الوحى» ليكون مصدرنا الآخر للمعرفة، فلابد من منهج يتعامل بكفاءة مع هذين المصدرين من مصادر

المعرفة (الوحي والوجود)، وإذا كانت لنا ملاحظات على المنهج الغربى المعاصر للتعامل مع الوجود ، وإذا كانت لنا أيضاً ملاحظات على منهج الأصوليين، فإن علينا أن ننظر فى هذه المناهج جميعاً لنرى ما هو صالح وما يمكن توظيفه منها، «وما تحتاجه المساحات الخالية لنضيفه إلى تلك المناهج»... لكى يتكامل عندك المنهج العلمى مع المنهج الأصولى فتسد الفراغ «الذى لم يُسَد فى الظاهرة الاجتماعية والإنسانية» (ص٤٩) وسنحاول فيما يلى أن نستجلى أبعاد هذه القضية تمهيداً لعرض تفصيلى لمنهج التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية المنطلق من هذا المنظور فى المبحث التالى، بادئين أولاً بالنظر فى مناهج علم أصول الفقه ثم ثانياً بالنظر فى مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

(١) الموقف من المناهج الأصولية:

يحذرنا الدكتور العلوانى -وهو من المتخصصين البارزين فى العلوم الشرعية- من الظن بأن إجراء بعض تعديلات طفيفة على منهج الأصوليين يمكن أن يجعله منهجاً صالحاً لكل القضايا، فالظاهرة... «الاجتماعية والإنسانية يستحيل أن تتعامل معها كما تتعامل مع القضية الفقهية... فلا يمكن أن ندعو إلى إهمال سائر المناهج والاقتصار على المنهج الأصولى كما هو وبوضعه الحالى، لأنه منهج لن يلبى الحاجة المطلوبة، وإنما نقول ما دام لنا مصدران للمعرفة (الوحى والوجود) فلابد لنا من منهج يجمع بين الاثنين، بين المنهج العلمى وبين منهج نريده للوحى، فالأصوليون قرروا هذا المنهج وفيه ما فيه... وكثير من قضاياه قابلة للنقض والأخذ والرد...» ولكن من الممكن تطويره ليكون منهجاً للوحى الذى سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية (ص٥٠).

وقد أوضح الدكتور العلوانى ضمن ما عرضه فى سلسلة من المحاضرات الهامة التى ألقيت فى ستراسبورج (١٩٨٨) أنه من الصعب مَدُّ منهج أُسِّسَ فى الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهى ذات صفة خاصة تتسم بالجزئية فى الغالب، لكى يكون صالحاً لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الإنسانية التى يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم، كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن تتبين الحكم الشرعى

التكليفى أو الوضعى [معناه فى علم الأصول ما وضعه الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء]، أما الظاهرة الاجتماعية والإنسانية فنريد منها أن نتبين القوانين والسنن وشبكة العلاقات التى يمكن على ضوئها أن نقيم نظاماً صالحاً ... لا أتوقع أن أصول الفقه فى وضعه الذى أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة» (ص٣٩).

أما عن الملاحظات التى يشير إليها الدكتور العلوانى (بطريق النقد - من- الداخل باعتباره متخصصاً فى العلوم الشرعية) حول منهج أصول الفقه والتى يرى أنها تحدُّ من فاعليته فى تحقيق المأمول من وراء بناء مناهج العلوم الاجتماعية على غراره فيمكن إجمالها فى ثلاثة:

١ - أن تعريف الأصوليين للإجماع وبيانهم لحقيقته «أفقد هذا الدليل معناه»، إذ قالوا أنه «اتفاق جميع مجتهدى أمة محمد فى عصر من العصور على أمر من الأمور، وهذا أمر يستحيل تحقيقه»، رغم أن الإجماع دليل من أفضل الأدلة، وقد «كنا نريد أن نستخدمه دليلاً يمكن أن يعطى مساحة من المساحات الخالية ...» (ص٤١).

٢ - تجميد العقل وإفقاده أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التى وضعت عليه بسبب ظروف استثنائية نتجت عن انفصال علماء الأمة عن قيادتها السياسية وعدم ممارستهم للحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولما حاولت القيادة السياسية الاستعانة بعناصر فقهية لا تثق فيها الأمة فقد حاولت الأمة الدفاع عن «فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تأتونى بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتونى بأقوال إمام من الأئمة السابقين ...» (ص٤٢) مما أدى إلى إفقاد العقل المسلم لفاعليته.

٣ - كما أن الاجتهاد قد تمت معاملته معاملة الإجماع، فشروط الاجتهاد «بالطريقة التى وضعها الأصوليون يستحيل [معها] أن تجد مجتهداً» (ص٤٤).

ويقرر الدكتور العلوانى أنه لابد من إعادة النظر فى الاجتهاد ليكون مفهومه «هو المفهوم الذى ينسجم مع **مقاصد الإسلام**، والذى يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه فى الأحكام

الجزئية الشرعية المعروفةوإنما فقه نستطيع أن نسميه فقه الواقع، فالدراسات الاجتماعية المختلفة تعد نوعاً من فقه الواقع ...»، وينعى الفقيه الناقد فى محاضراته القيمة على الفقهاء إهمالهم فقه الواقع واقتصارهم على الفهم اللغوى، فالحكم الشرعى «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين [إما بالطلب] أو التخيير، وأن أركان الحكم: حاكم وهو الله سبحانه وتعالى... ومحكوم عليه وهو المكلف الإنسان، ومحكوم به، وهو الحُكْم، ... فى فقهنا درسنا الحكْم وعرفنا الحاكم... ولكن المحكوم عليه الذى هو الإنسان، طبيعته، قوته، ضعفه [عندما] نتحدث عن رفع الحرج، وعن التكاليف، وعن سد الذرائع، وعن المصلحة، وعن الاستحسان، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذى هو الإنسان فرداً أو أسرة أو دولة أو قيادة» (ص٤٤).

ويضيف الدكتور عبدالحميد أبو سليمان (١٩٩٠) فى نفس الاتجاه أن «العقل المسلم والمنهج الأصولى قد قدما للإنسانية تراثاً وفكراً حضارياً غير مسبوق أضاء حلكة الأفق الإنسانى كله، [ولكن] مع تعاظم الهوة بين الغاية الإسلامية والالتزام الإسلامى، ضعُفَ الأثر الإسلامى... [واليوم] فإن جوهر أزمة هذه الأمة إنما ينبع من الجمود والقصور والتدهور الذى ألم بمنهجية فكرها الإسلامى، مما أدى إلى تدهور قدراتها...» (ص ص ١٠٨، ١١٣)، ولعل هذا كله يشير من جهة إلى أنه لا صلاح لهذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أى بمنهج أصولى مستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر فى حدود التوجيه الإلهى ومنضبط به، بما لا يترك مجالاً لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية تُملأ بغثاء من إفراز العقول البشرية غير المهتدى بنور الوحى وغير المنضبط بضوابطه. كما أن هذا كله يشير من جهة أخرى إلى حاجتنا الماسة إلى جهود جهابذة المتخصصين فى المناهج الأصولية ممن لديهم القدرة والكفاءة وممن يدركون هذه الأبعاد الكبرى للقضية، وممن يستطيعون النظر فى الكيفية التى يمكن بها أن تستجيب تلك المناهج للقضايا الكلية الأوسع التى تهتم بها العلوم الاجتماعية، حتى تتكامل بهذا علوم الإسلام، بما يخدم الأمة وحاجاتها وبما يعينها على النهوض من كبوتها.

(٢) الموقف من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة:

لقد لخص الدكتور عبدالقادر هاشم رمزى (١٩٨٤ب) موقف المنهج «العلمى» للبحث فى الدراسات الإنسانية وآثار اتباع هذا المنهج (المستمد من مناهج البحث فى العلوم الطبيعية) على المجتمعات الإنسانية تلخيصاً جيداً حين أشار إلى عدم ملاءمة تلك المناهج للدراسات الإنسانية، وإلى أن هذه الدراسات المنصبة على الإنسان والمجتمع نتيجة لذلك قد «غيرت اتجاهها وطريقتها، وتشعبت موضوعاتها وفروعها بشكل لم تعد معه إيجابية أو علمية... كما اختلطت فيها الحقائق بالأوهام اختلاطاً جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية، بل جعلها أضعف وسيلة فى مجال الحفاظ على توازن المجتمع الإنسانى وإيقاف التراجع الثقافى أمام التفجر المعرفى والتطور التكنولوجى... » (ص٦٢)، وتلك أحكام لا يمارى فى صدقها ومطابقتها لمقتضى أحوال الأمم اليوم إلا مكابر، فالمجتمعات المعاصرة التى قعدت زمناً تنتظر الهداية فى فهم النفس الإنسانية، على أيدى أمثال سجموند فرويد، وفى تربية أبنائها فى ضوء حكمة أمثال دكتور سبوك، وفى بناء حياتها الاقتصادية والاجتماعية على أيدى أمثال آدم سميث وكارل ماركس لم تؤب على أيدى هؤلاء وقرنائهم إلا بالخسران المبين الذى تصرخ به أحوال المجتمعات المعاصرة وما تفيض به حياة الناس فيها من اختلالات ومظالم، تبدو مظاهرها على مستوى الأفراد كما تبدو على مستوى المجتمعات وعلى المستوى الدولى.

وإذا كان هذا نوع الهداية التى تقدمها العلوم الاجتماعية للمجتمعات، فلا غرو أن يتخذ الكثيرون منها موقفاً رافضاً وأن يعيدوا النظر والبحث عن مصادر أصدق للتوجيه الفردى والمجتمعى، ولكن لما كانت هذه العلوم قد حققت أيضاً بعض النجاحات فى العديد من الأمور الجزئية كما قدمنا، فإنه قد يكون من المفيد لتحديد موقفنا من هذه العلوم ومن مدى إمكان الاعتماد على مناهجها ضمن إطار منهجية التوجيه الإسلامى للعلوم أن ننظر أيضاً فى جوانب الضعف أو القصور فى تلك العلوم ومناهجها، لتلافى هذه الجوانب من الضعف، واستكمال جوانب القصور، ضمن منهجية أشمل.

إن باستطاعتنا فى ضوء ما عرضناه فى الباب الثانى أن نميز بوضوح عاملين جوهريين يمكن النظر إليهما على أنهما من أهم أسباب الضعف والقصور فى العلوم الاجتماعية المعاصرة، يتصل أولهما بالمنهج ويتصل الآخر بطبيعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، **فأما من جهة المنهج** فإنه من المعلوم أن الفلسفة الوضعية التى دعا إليها أوجيست كونت وأشاعها، قد قامت على نظرة مادية بحتة للوجود وللإنسان، تعكس التصورات التقليدية لعلم الطبيعة ولفلسفة العلم المرتبطة بها فى القرن التاسع عشر، كما استهدفت فى الوقت ذاته قطع كل صلة للعلوم الاجتماعية بالدين ممثلاً فى الكنيسة، لإبعاد تأثير المعتقدات الخرافية عن مجال العلم، **فلم تعترف الوضعية بغير معطيات الحس سبيلاً للمعرفة**، مما أثمر فى النهاية علوماً اجتماعية تقف على ساق واحدة أجهدت نفسها إجهاداً شديداً فى دراسة ما هو مادى بدنى فى الإنسان، وأغفلت أو تجاهلت الجانب الروحى غير المادى الذى ينتمى إلى عالم الغيب، فلما أهملت مصدر المعرفة بالغيب ألا وهو الوحى، فإنها قد ضلت فأضلت أجيالاً متعاقبة من البشر ممن أحسنوا الظن بتلك «العلوم» التى حسبوا أنها على شئ نتيجة لادعاءاتها المتواصلة.

ولقد أشرنا تفصيلاً فى الباب الثالث إلى أن الاكتشافات العلمية الحديثة فى علم الطبيعة على أيدى آينشتاين وهاينزبرج قد أطاحت بتلك النظرة المادية التقليدية للعلم، وإلى أن هذه الاكتشافات قد ترتبت عليها مراجعة جذرية فى اتجاهات فلسفة العلوم خلال العقود الأربعة الأخيرة، مما أسفر عن ظهور **الوجهة الجديدة** فى العلم THE NEW PARADIGM كثورة على الوضعية الإمبيريقية التى لا تزال هى الأساس الفلسفى الذى يقوم عليه بناء العلم التقليدى إلى يومنا هذا. وقد أوضحنا فيما سبق أن هذه التطورات الرائعة فى مجال علم الطبيعة وعلوم الأعصاب قد أدت **إلى فتح المجال من جديد نحو أخذ العوامل العقلية والمعرفية بل والروحية فى الاعتبار** فى ضوء هذا «المنظور الجديد للعلم» (أوجروس وستانسيو، ١٩٨٤)، وقد بينا أن هذا التحول فى نظرية المعرفة الحديثة وفى المنهج العلمى الجديد فى دراسة الظواهر الإنسانية يفتح الباب على مصراعيه أمام مشروعية الإفادة من مصادر للعلم متجاوزة لمعطيات الحس، وهى عندنا ليست شيئاً

آخر إلا وحى السماء وهدى الله على الوجه الذى قـامت عليه حضارة الإسلام فى عصـرها الزاهر الأول، حيث يمد الوحـى الأنسان بالأطر التـصورية العامـة ولكنه يطالب الإنسان فى الوقت ذاته باستخـدام الحواس والعقل فى استكشاف سنن الله فى الأنفس وفى الآفاق فى تناغم تام ووحدة كاملة.

وأما من جهة النظر إلى **طبيعة الظواهر الاجتماعية الإنسانية** فإن أخطر الأخطاء التي وقـعت فيـها العلـوم الاجتـماعـية هي الظن بأن دراسـة **الواقع** الفـردي أو الاجتـماعي أو دراسة الظواهر النفـسية والاجتـماعيـة على الأشكال والصور التي تتبدى بها في المجتمعات موضوع الدراسة يمكن أن يكون **منطلقا للفهم الموضوعي** للإنسان والحياة الاجـتماعية، ويكمن الخلل الخطيـر في هذا المنطق في التغافل عن **قضية المعيارية** التي هي جزء لا يتجزأ أبداً من الوجود البشري في كل صوره (وإن لم تكن لازمة لدراسة الوجود المادي، الذي تتعرض له العلوم الطبيعية بالدراسة).

إننا إذا تأملنا طبيعة الإنســان الفرد من جهة وطبيعة المجتـمع الإنساني من جهة أخرى فـإننا ندرك على الفور أن من المسـتحـيل بناء علوم اجتمـاعيـة على أساس الملاحظة الخارجية والتجربة التي تنصب على ما هو **واقع وكائن** وحده، لأن ما هو واقع وكائن لا يمثل في ذاته ناموسا أو قانونا اجتمـاعيا وإنما هو يعتبر مجرد وصف لمحصلة الاخـتيارات المحددة التي اخـتارها البشر تحت ظروف مـعينة، ولو أن نفس أولئك البشر قد اتخذوا لهم **أطراً مرجعية** مختلفة، فاعتقدوا مثلا بديانة، أو التزموا أيديولوجية أخرى لاتخذ واقـعهم وما هو كائن فيهم صورة واقعـية مختلفة، وهنا يدخل في الصورة مـا ينبغي أن يكون - أي العنصـر المعيـاري - لأنه بدون الجانب المعيـارى يكون كل شئ مساويا لكل شـيء، دون وجود نقطة بدء يقاس إليـها كل شىء... وليس هذا إلا **العقيدة الصحيحة** (وليس أي عقيدة، فالقضـية ليست نسبية مطلقـة أيضا، ولكنهـا نسبـية مـوحِّدة تردّ كل شئ إلى مصــدر كل الخيـر في هذا الوجود وترتبط به سـبحانه جل شـأنه)التي تكون بمثابة القطب الشمـالي للبوصلة الذي ينسـب إليـه كل الاتجاهات، فـيصبح لكل شئ معنى بعـد أن كان لا معنى له في ذاته.

فإذا كان المولى سبحانه وتعالى قد عرّفنا أنه قد خلق الإنسان قادرا على السير في أي من الاتجاهين ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها﴾(الشمس: ٨) فكيف يمكن لنا أن نتخذ من ذي الاتجاهين (أو بالأحرى ذي الاتجاهات)أساسا يقاس به نفسه إلى نفسه؟إن هذه النسبية المطلقة التي تترتب لا محالة على الأخذ بالتوجهات الحالية للعلوم الاجتماعية لهي ولا شك أساس للضياع الذي تعاني منه البشرية اليوم في حضارة تعتبر نفسها «حضارة العلم»... ولا يقصد أصحاب التسمية بذلك فقط العلم الطبيعي بل أيضا العلم الاجتماعي. ولكن المولى جل شأنه أبت حكمته أن يتركنا هملا دون هدى أو رشد، ،فالآيات الكريمة التالية لتلك التي حددت تلك الطبيعة الأصلية المتكافئة للإنسان تأتي لتبين لنا مباشرة ماهية القطب الشمالي أي المعيار الذي يمكن بالقياس إليه تحديد الاتجاهات ﴿قد أفلح من زكاها،وقد خاب من دساها﴾(الشمس: ١٠) وطريق التزكية بعد ذلك موضح تفصيلا في آيات الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وعليها يقاس السلوك الفردي معياريا، وبها يتحدد الاتجاه.

ونفس النتيجة نصل إليها بمراجعة الموقف على المستوى المجتمعي، فالعلوم الاجتماعية أيضا تزعم أنها تقوم بدارسة ما هو كائن وواقع في المجتمعات البشرية، ولكنها أيضا لا تملك نقطة بداية- لا تملك قطبا شماليا تقاس إليه بقية الاتجاهات- فهل يمكن والحال كذلك أن تصل تلك العلوم إلى نتيجة ذات بال؟ يقول الدكتور عبدالقادر رمزي(١٩٨٤ب)في تقويمه للنظرية التفاعلية في علم الاجتماع (وهي لا تختلف في هذا عن غيرها من نظريات علوم المجتمع)«إنها لا تطرح أية وجهة نظر من خارج المجتمع، بل هي تتلمس الأحوال والأوضاع الاجتماعية وتستنتج بعض الاستنتاجات المشروطة بهذه الأوضاع والأحوال وتسميها قوانين التفاعل الاجتماعي، وتواصل الدراسة والاستنتاج والتعميم على مختلف المجتمعات. ولكن الرؤية الإسلامية- نظرا وعملا- تقوم على ما ترسمه الرسالة الإسلامية التي تضع دعائم المجتمع، وتصبغ مكوناته والمشاعر والأنظمة والناس والقيادة «الدولة» بالصبغة المهتدية، وترسي قواعد الأفكار والعلاقات والمعاملات... في حركة متسامية متجهة نحو تحقيق استخلاف الإنسان في الأرض..» (ص ٢٢٢).

ويضيف الدكتور رمزي أن المنظور الإسلامي في إطار هذا الفهم إنما يتمثل في «بلورة مكونات المجتمع في ضوء النصوص، واستخلاص المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعملية الاجتماعية التربوية التي يفترض فيها أن تجسد منهاج الرسالة الإسلامية، أي أن تكون العملية هداية للمجتمع وللفرد. . . وعليه فإن الرؤية الإسلامية لا تنشغل أو لا تهتم بتشريح عمليات التفاعل في المجتمعات غير المهتدية، بل ينصب اهتمامها على رعاية الإيمان وعلى عملية الهداية وما يتعلق بهما، كما أنها لا تأخذ من المجتمع بل تقدم للمجتمع ما ترفعه به إلى مستوى الاهتداء دون أن يكون ما يريده هذا المجتمع أو ما يرتضيه أو ما يعيشه مقياسا أو مصدرا للأخذ» (ص ٢٢٢).

وفي ضوء التحليل السابق يتبين لنا أن منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة وإن كانت لازمة بالضرورة كأحد المكونين الرئيسيين لمنهجية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أن هناك **تعديلات جوهرية** لابد من إحداثها في تلك المنهجية وفي النظرية المعرفية التي تستند إليها إذا أردنا لها أن تحقق ما هو متوقع منها من فائدة في بناء علم اجتماعي إسلامي صحيح، وأول تلك التعديلات يتمثل في **إفساح المجال لدراسة عالم الغيب المتضمن في الجانب الروحي للإنسان بالرجوع إلى المصدر الأساسي للمعرفة فيه ألا وهو الوحي** دون الاقتصار التقليدي على عالم الشهادة وعلى شهادة الحواس، وأما ثانيهما فيتصل بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والمجتمع الإنساني من حيث أنهما- بطبيعتهما ـ لا تجدي فيهما دراسة ما هو كائن وحده وإنما لابد لفهم سلوكهما من تعدي ذلك إلى **الانطلاق من بعد معياري،** بشرط أن يكون لهذا البعد المعياري صدق تجاوزي **Transcendent**، أي أن يكون مصدره مصدرا متعاليا عن البشر، وأن يكون سند وصوله إلينا سندا صحيحا موثوقا بعيدا عن التزييف والتحريف.

وتبقى قضية أخيرة: هل يعني تأكيدنا على هذا **الجانب المعياري** باعتباره جوهر معنى الحياة النفسية للأفراد والحياة الاجتماعية للمجتمعات أن نبالغ في الأمر حتى ينكر البعض أنه توجد في الوقت ذاته **أوجه للانتظام Regularities** في حياة الأفراد والمجتمعات يمكن دراستها دراسة وصفية وصولا إلى تعميمات تنطبق على واقع

الناس بصرف النظر عن الإطار المعياري الذي تمارس الحياة أو الاجتماعية في ضوئه؟ الحق أنه لايمكن إلا لمكابر أن ينكر وجود تلك الانتظامات في السلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية (التى لا يمكن بدونها أن توجد حياة إنسانية منظمة، ولا يمكن بدونها أيضا فهم تلك الحياة) فالتعميمات التي توصلت إليها العلوم السلوكية حول الوظائف العقلية كالإدراك والتذكر والتعلم، وكذلك التعميمات التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية مثلا حول عمليات الاتصال والتأثير الجماعي، تعبر عن مثل هذه الانتظامات، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو عن مدى الأهمية النسبية والقيمة الحقيقية لدراسة مثل هذه الانتظامات التي تظهر كثيرا ولا شك في ألوان مختلفة من السلوك الفردي والمجتمعي، والتي يمكن بالفعل دراستها دراسة وصفية تقريرية واقعية؟

إننا إذا أمعنا النظر في الانتظامات التي تمتلئ كتابات العلوم الاجتماعية بالإشارة إليها على أنها هي بؤرة اهتمام الدراسة فيها لوجدناها لا تخرج في حقيقة الأمر عن مجموعة من **الآليات أو الميكانزمات ذات الطبيعة المحايدة** التي يمكن استخدامها وتوجيهها لتحقيق ما يختاره الناس من خير أو شر، ولكن مشكلة العلوم الاجتماعية المعاصرة أنها تشير إلى تلك الآليات على أنها تمثل الصورة الكلية للحياة البشرية بسبب ما هو ملاحظ من تداخلها المضطرد في كل جوانب السلوك الفردي أو المجتمعي، ولكن هل يمكن لمن يفهم هذه الآليات أو الميكانزمات وحدها دون أي صلة بالأنساق المعيارية المحملة فوقها أن يفهم كلية الحياة البشرية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن إلا أن تكون بالنفي القاطع.

إن المجتمعات البشرية لايمكن أن تنحصر توقعاتها من العلوم الاجتماعية في الوقوف عند تلك الآليات أو الميكانزمات المحايدة وحدها مهما بدا لذلك من وجاهة علمية شكلية، ولكنها تنتظر أن تساعدها تلك العلوم على فهم السلوك الفردى والتنظيمات المجتمعية وإضفاء المعنى عليها بما يعين على تحقيق أهداف الإنسان، ولقد كان مقتضى الأمانة العلمية أن تضع العلوم الاجتماعية الصورة كاملة أمام تلك المجتمعات، وأن تبين الحجم الحقيقى والقيمة الحقيقة للجوانب الوصفية من تلك العلوم فتضعها موضعها الصحيح، وتضع المجتمعات أمام مسؤولياتها فيما

يصل بخطورة اختياراتهــا فيما يتعلق بالجوانب المعيــارية، ولكن الأمر قد جاء على العكس من ذلك، حيث أســهمت «نظريات» العلوم الاجـتماعيــة بشكل نشط في تسريب الأطر المعيارية التــي اختارتها وفق الظروف التاريخية والجـغرافية التي أثرت على تكوينها - وهي أطر إلحادية مادية عند معظم مـؤسسي تلك العلوم كأوجيست كونت وإميل دور كايم- إلى حياة الناس تحت ســتار العلم الوصفي التقريري الذي يصف ويحلل ما هو كائن بشكل موضوعي محايد. . .!!

التكامل بين المنهج الأصولي والمنهج العلمي الاجتماعي:

لقد انتهينا فيــما سبق إلى أن منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتـماعية يقوم على جناحين هما اســتخدام **المنهجية الأصولية** (في صورة أكـثر ســعة) **ومنهجية العلوم الاجتماعـية الحديثة** (في صــورتها المعــدلة)، وصــولا إلى علم اجـتمــاعى إســلامى ناضج، بحـيث تنصب الدراســة في تلــك العلوم على **الوجود الإنساني الكلي** الذي يضم عناصــر تنمي إلى **عالم الغيب** كمــا يضم عناصر تنمي إلى **عالم الشهادة** وتتكامل فيه مصــادر المعرفة لتشمل **الوحي**، كما تشمل معطيات **المشاهدة الحسية** وكذا عمل **العقل**(المنضــبط بضوابط الوحي) ، ولكن الســؤال المهم الآن هو كيف يمــكن أن يتحقق هــذا التكامل، وما هي الصــورة الواقعيــة التي يمكن أن يتخذها والتي يمكن أن ينطلق منها المشتغلون بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية فيمــا يبذلونه من جهــود لتطوير وبلورة أبعاد هذا العلم الاجتــماعي الناضج الذي نصبو إليه؟

لقد قدمنا في الفصل الرابع محاولة لوضع اســتراتيجية لإيجاد التكامل المنهجى بين حصيلة ما نســتنطبه من المصادر الشرعية باستخــدام المناهج الأصولية، وبين ما نتــوصل إليه من الدراســة الواقعــيــة للظواهر الإنسانيــة باســتخــدام مناهج العلوم الاجتــماعــية الحديثــة، ولما كنا أيضا قــد تعرضنا في ثنايا المبــاحث السابقــة لبعض جوانب متــفرقة تتصل بالمــوضوع، فإننا سنكتفي في هذا المقــام بتلخيص الأسس العامة التي نظن أنها تحقق هذا التكامل كأساس **لمنهجية موحدة** للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

إن الصعوبة الرئيسية التي تقابل الباحث في أسس التكامل بين مناهج ونتائج تنتمي- لظروف تاريخية- إلى ما يشبه عالمين مختلفين (عالم العلوم الشرعية وعالم العلوم الاجتماعية) إنما تكمن في **معيار الصدق** المطبق في كل منهما، فمعيار الصدق في العلوم الشرعية يتمثل في **صحة إسناد النصوص** باستخدام منهج التحقيق التاريخي، ثم في **صحة الاستنباط من النصوص** باستخدام منهج أصول الفقه، أما معيار الصدق وفقا للمنهجية العلمية الاجتماعية فهو **مطابقة النتائج لما يشاهد في الواقع المحسوس** باستخدام الملاحظات والتجارب.

ولعل أول خطوة لتقريب هذه الفجوة بين المنظورين تتمثل فيما سبق أن أشرنا إليه من ضرورة **توسيع نظرة كل من المنهجين لحدوده ولجوهر رسالته**، بحيث يتجه علم أصول الفقه لإعطاء مزيد من الاهتمام لما كان في الماضي يعتبر من الأصول الفرعية الأقل أهمية كالاستحسان والمصلحة المرسلة بما يمكن من تخطي «النظر الجزئي إلى النظرا لكلي. .[في ضوء] ما تمليه روح الشريعة» (أبو سليمان، ١٩٩٠: ١٠٩)وذلك يساعد على تغطية المساحات الخالية التي تتصل بالأمور الاجتماعية والسياسية التى تهم الناس... ، في الوقت الذي يتجه فيه المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء مساحة أوسع **لدراسة النواحي الروحية والاعتقادية في تأثيرها على سلوك الأفراد وتنظيم المجتمعات**، مع تخطي النزعة الإمبيريقية الحسية وتجاوزها إلى الآفاق الأرحب للنظر للإنسان فى كليته والنظر للواقع الفردي والاجتماعي في إطار النظرة المعيارية المنطلقة من التصور الموحد.

أما بوتقة التكامل بين النوعين من المناهج فإنها تتمثل كما أوضحنا في أنشطة «بناء النظرية»، وأنشطة «البحوث» في العلوم الاجتماعية وفي العلاقة بينهما والتي ينبغي أن تتم على أسس جديدة قديمة في آن معا! فالحظر الذي التزمناه - والذي نعترف هنا بالانحياز إليه عن قصد ـ **هو أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يتطلب في حقيقة الأمر هدم كل ما سبقه والبدء من جديد، بقدر ما يتطلب النظر الناقد في ما هو متاح ومقبول ومتعارف عليه في المناهج والاجراءات والضوابط**

القائمة أولا، فإن وجد فيها مـا يغنى فبها ونعمت، وإن وجدت بحاجة إلى إصلاح جزئي فلا بأس بذلك أيضـا، أما إن لم يوجد فيها مـا يصلُح على لإطلاق فهنا وهنا فقط يكون المسوِّغ الحقيقي للبـدء من نقطة الصفر دون تردد أو التفات إلى الوراء- ذاك هو مايطمئن إليه القلب والعقل مهـما غالى المغالون أو تزيد المتزيدون، ونسأل المولى جل وعلا إخلاص النية وصلاح القصد، وما التوفيق لا بالله.

فإذا نظرنا فى بناء **النظرية** من المنظور التقلـيدى بعين الإنصاف فـإننا سنجد أن الأسس التى يقوم عليهـا تنتمى إلى الفئة الثانيـة المذكورة أعلاه، بمعنى أن في تلك الأسس خيرا كـثيرا، ولكنها مع ذلـك بحاجة إلى عدد من الإصلاحـات الجوهرية لكي تصبح قادرة على استيـعاب المنظور الإسلامي القائم على التكامل بين الوحي والعـقل والحواس، ولـقد سـبق أن أوضـحنا أن بناء النظرية العلمـيـة في العلوم الاجتماعية يقوم على المكونات الآتية:

١- عدد من المشاهدات المحققـة أو الحقائق العلميةFacts,Observations الجزئية التي تم الوصل إليها من خلال إجراء البحوث الواقعية (الإمبيريقية) التي تعتمد الحواس كوسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية.

٢- عدد من **التعميمات الواقعية** (الإمبيريقية) Empirical Generalizations التي هي عبـارة عن «علاقات ذات طبـيعة عامـة بين حقائق تم التـحقق من صدقـها بالمشاهدات الواقعية. . .» (Theodorson&Theodorson,1969;130)

٣- **تفسيرات** تربط بين تلك الحقـائق والتعميـمات الواقعيـة (الإمبيريقـية) برباط منطقي، وينبـغى أن يلاحظ أن «تفسـير المشـاهدات يستـهدف ربط المشـاهدات الحالية بالسابقة أو حتى **بوقائع أو علاقات** افتراضية. .» (Ibid,p. 213).

كما أثبتنا أن من كـتبوا في مجال «بناء النظريات» العلمـية قد أكدوا على الدور الهام الذى يلعبه خيال الباحث في التوصل إلى هذه التفسيرات بما يؤدي إلى إضفاء المعنى على الحـقائق الجزئيـة والتعمـيمات المتـفرقة لكى نصل إلـى فهم الظواهر، ولكن هل مـعنى ذلك أن النظريات «العـمليـة»تستـمـر طويلا في الاعـتمـاد على

التخمين وعلى خيال الباحث إلى ما لانهاية؟ إن الخط الرسمي الذى تلتزمه العلوم الاجتماعية الحديثة في الرد على هذا السؤال هو بالنفي بطبيعة الحال، ولكنك إذا سألتهم كيف إذن يبني علم على ظن وتخيل؟ فإن الرد الحاضر دائما هو أن الباحثين يقومون- بعد إدخال هذه التفسيرات المبنية على خيال الباحث- بطريقة منظمة باستنباط **فروض** تستمد من تلك الأطر التفسيرية التي تضمها النظرية لكى يتم **اختبارها** في أرض الواقع المحسوس(الإمبيريقى)، فإذا ثبت صدق هذه الفروض-أي مطابقة مضمونها للواقع- فإنها تتحول إلى مشاهدات محققة أو **حقائق علمية** وبهذا تزداد الثقة في النظرية وفي الأطر التفسيرية التي تتضمنها... إلى أن تتحول إلى قانون علمي(وإن كان استخدام اصطلاح القانون لا زال إشكاليا إلى اليوم في العلوم الاجتماعية)،وأما إذا لم تثبت صحة الفروض فإن الثقة في النظرية وفي أطرها التفسيرية تتناقص، ويجري تعديلها بحيث تستوعب النتائج المحققة (الحقائق/ المشاهدات)ولا تناقضها.

ومنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لاتحتاج إلى هدم هذا الفهم العام لبناء النظرية العلمية الاجتماعية، ولكنها تقدم تعديلات جوهرية عليه في مواضع ثلاثة أساسية:

١- بدلا من الاعتماد على **خيال الباحث** أو على مجرد التخمين وحدهما في الوصول إلى أطر تفسيرية تضم الحقائق(أو المشاهدات المحققة) إلى بعضها لتعطيها معنى، فإن التصور الإسلامي يقدم **أطرا تفسيرية مستنبطة وفق ضوابط المنهجية الأصولية من الكتاب والسنة**، ولأن هذه الأطر مستنطبة من مصدر يقيني هو الوحي فإنها ولا شك أرقى من مجرد الاعتماد على خيال الباحثين، ثم لأنها تتضمن استنباطا واجتهادا بشريا ستظل خاضعة للاختبار لضمان الصدق الواقعي للاستنباط.

٢- بدلا من الاعتماد في اختبار الفروض على ما يسمى **بالواقع المحسوس (الإمبيريقى)** وحده فإن اختبار الفروض في التصور الإسلامي سيكون في **الواقع الشامل** Total Reality الذي يضم ما هو محسوس وما ليس محسوسا في ذاته بسبب انتمائه إلى عالم الغيب (وهذا بطبيعة الحال يتطلب استخدام طرق غير مباشرة في مشاهدة نتائجه وآثاره).

٣- يتم استنباط الجوانب المعـيارية الموجِّهة للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتـمعية بالاعتماد على المصادر الشرعية باستخدام المناهج والقواعد الأصولية العامة، بما يضمن أفضل اقـتراب ممكن من تحقيق مقـاصد الشريعة، وتعتـبر هذه الجوانب المعـياريـة مكملة ومـتمـمـة وموجِّهـة للأطر النظريـة التي تنطلق منهـا العلوم الاجتماعية المؤصلة إسلاميا، سواء تم اخـتبارها بطريقة غير مباشرة، أو قبل أن يتم اختبارها، أو حتى دون أن يتم اختبـارها إذا كانت قد روعيت في استنباطها الضوابط الصحـيحة في الاستنبـاط، وينبغى أن نراعي هنا ما هو متـعارف عليه من أن ما هو معياري بطبيعـته لا يمكن اختباره في ذاته بالرجوع إلى الواقع لأنه مبني على التفضيل والاختيار.

هذا هو الأساس الذي تقـوم عليه العـلاقة بين التنظير والبـحث فى إطار المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتـماعية، وفي ضوء هذا كله فإنه قد يكون بوسعنا تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه:

«الطريقة المنظمة للبـحث التى تستخدم في دراسة الظواهر الاجتمـاعية، انطلاقا من التصـور الإسلامي للإنسـان والمجتمـع والوجود، على وجه يجـمع بين المناهج الأصوليـة المعتمدة في الاسـتنباط من نصوص الكتـاب والسنة وبين مناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة تكاملية».

وننتقل فى الفصل التالى إلى البيان التفـصيلى للإجراءات المنهجية المحددة التى يمكن اتباعها فى تأصيل الموضوعات انطلاقا من هذا الفهم.

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

في ضوء ما تقـدم فإننا سنقوم في هذا الفصـل بمحاولة لترجمة منهـج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى مجموعة من الإجراءات أو الخطوات أو العمليات المحددة التي يمكن للباحث أن يسير في ضوئها حال سـعيه لتأصيل أحد موضوعات العلوم الاجتـماعية أو حـتى أحد فروعـها، ويلاحظ أن تناولنا للموضـوع سيكون منطلقا مما أسميناه «بالمدخل المتوازن» في النظر إلى منهج التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتمـاعية، كما يلاحظ أننا نقـصد- كلما كان ذلك ضروريا - إلى صـياغة بعض «القواعـد» التي نعتبـرها من مسلمات المنهـج، نبرزها في العرض لإعطاء الفـرصة للقارئ لمعرفـة الأرضية التي ننطلق منها، ثم لنقدها أو الإضافـة إليها بما يعين على وضوح الرؤية أمام الجميع، وسيتم تناول هذا الموضوع من خلال العناصر التالية:

(١) اختيار **الإطار المرجعي** الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه.

(٢) **الاستنباط من المصادر الإسلامية.**

(٣) **الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة.**

(٤) إيجاد **التكامل** المنشود بين الأطر التصـورية الإسلامية وبين النتـائج المحصَة المستمدة من العلوم الحديثة.

(٥) **اختبار وتطوير النظريات الموجَّهة إسلاميا.**

أولا : اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه

يواجه الباحث في المراحل الأولى للتفكير في بحثه قضية مبدئية هامة ينبغي عليه اتخاذ قرار بشأنها عندما يبدأ العمل، ألا وهي: هل يبدأ بحثه **منطلقا من مفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة؟ ... أم يبدأ منطلقا من مفاهيم العلوم الشرعية** ومصطلحاتها، ... وذلك بصرف النظر عما يكون في المراحل التالية بالضرورة من التكامل بينهما.

فعلى سبيل المثال هب أن متخصصا في الخدمة الاجتماعية انتوى القيام بدراسة يحاول فيها استجلاء أبعاد موضوع الرعاية الاجتماعيةSocial Welfare في ضوء المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه الذي بيناه فيما سبق، فإنه سيسأل نفسه هل يبدأ بحثه من المفاهيم الحديثة المألوفة في محيط مهنة الخدمة الاجتماعية والمتعارف عليها دوليا، فيستخدم في البداية مثلا اصطلاحات كالرعاية الاجتماعية، وظائف الرعاية الاجتماعية، برامج الرعاية الاجتماعية، تمويل الرعاية الاجتماعية. . . ، ثم يمضي قدما فى تقسيم كل موضوع من تلك الموضوعات إلى عناصره بنفس الطريقة، بحيث يستخدم كل اصطلاح بنفس المفهوم المشتق من الإطار المرجعي الغربى، **اعتمادا على أن المهم هو المحتوى الذي يوضع في كل فئة من تلك الفئات**، وهو محتوى سيتضمن في نهاية المطاف المضمون الإسلامي إلى جانب ما صح من التصورات الحديثة لمهنة الخدمة الاجتماعية. . . وهكذا؟

أم أنه سيرى أنه أن فعل فسيكون بذلك قد وقع- دون أن يقصد- أسيرا لفئات الفكر الغربى ذاته، المنطلقة من افتراضاته الوجودية والمعرفية (الأنطولوجية والإبستمولوجية)، ويكون قد كبّل نفسه بقيودها دون وعي منه؟ وهل كان الأفضل أن يبدأ مباشرة بمفاهيم ومصطلحات إسلامية ضاربة بجذورها في التصور

الإسلامي بدلا من ذلك. فيستخدم مثـلا مفاهيم كالتكافل الاجتماعي أو البرّ بدلا من الرعاية الاجتماعية، ومفاهيم مـوارد الزكاة ومصارفها والصدقات والهبات بدلا من مفهوم التمويل، ومفـاهيم«حقوق» الوالدين الطاعنين في السن وحق الضعيف مثلا بدلا من خدمات«رعاية» المسنين؟

وفى كل الحالات فـإنه ستـثور لدى الباحث تسـاؤلات مكمّلة عن مدى صـحة نقطة البدء التي اخـتارها من الناحيـة المنهجية، فـإذا اختار مثـلا اصطلاح«الرعاية الاجتماعـية» فمن يدريه أن الإسلام يتوقف عند حد مـفهوم «الرعاية». . إن نظرة الإسلام للعلاقات بين المسلمين. . أفرادهم وجمـاعاتهم، قويهم وضعيفهم. . هي نظرته إلى الأجزاء في «جـسد واحد»، وقد يـكون مفهوم «الرعـاية الاجتماعـية» الذي نبت عند غيرنا يعتـبر قمة الرحمة في المجتمعـات المادية ولكنه لا يكون كافيا في مجتمع مسلم يعيش التصور الإسلامي الصحيح. . وهكذا.

ومن جهة أخرى فإن الباحث إذا اختار مـفهوم «التكافل الاجتماعي» أو «البر» مثلا فإنه لابد أن يسأل نفسه عن عـلاقة هذا المفهوم بالمفاهيم المقابلة (أو التي تبدو له كذلك» في التصور الغربي مثل مفهوم الاعتماد الوظيفي المتبادل Functional In-terdependence أو مفهوم التكامل الاجتماعي Social Integration أو غيرها. . . ، وتلك كلها أسئلة لها وجاهتها، وقد يعني التـعامل الواعي معها الفرق بين الانعتاق من القيود الفكرية المستقرة في العـقول... وبين العبودية الفكرية التي لا ينتج منها شئ أصـيل، ولكنه قد يعـني أيضا الفـرق بين فكر إسـلامي ناضج صحـيح وبين التجني ومراهقة الفكر وعدم التروي.

وعمومـا فإننا سنقوم فيمـا يلي بتلخيص الجوانب المختلفة للمـوضوع في ضوء المثال الـسابق، حيث نـبين باختصـار المبررات التـي يستند إليـها كل من الخـيارين المطروحين، ونوضح التحـفظات على كل منهما، ثم نـوضح الطريق العملي الذي يمكن اتباعه في المراحل التالية- أيا كان الخيار الذي يفضله الباحث في البداية:

الخيار الأول: اتخاذ الفئات والتصنيفات المستمدة من العلوم الاجتماعية الحديثة كنقطة بداية للبحث:

١- **المبررات**: لبدء من نسق من المفاهيم والمصطلحات المألوفة والمتفق على تعريفاتها بين الباحثين المتخصصين.

٢- **التحفظات**: الانزلاق إلى تبني الأطر المرجعية للعلوم الحديثة دون وعي بمخاطر ذلك على عملية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الخيار الثاني: اتخاذ الفئات والتصنيفات المشتقة من الألفاظ القرآنية، أو من منطوق الأحاديث النبوية، أو من تصنيفات العلماء المسلمين المتقدمين كنقطة بداية للبحث:

١- **المبررات**:

أ- المصطلحات هنا تكون أقرب للإطار التصوري الإسلامي.

ب- المفاهيم مصدرها الأصلي يقيني (خصوصا تلك المستمدة من النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت) بعكس المصطلحات ذات المصدر البشري البحت، والتي تعكس خبرات جزئية متأثرة بالظروف التاريخية والجغرافية والثقافية.

٢- **التحفظات**:

أ- التعسف في تحميل الألفاظ القرآنية أو النبوية من المعاني ما لاتتحمل أو ما لم يقصد منها.

ب- صعوبة الربط في المراحل الأولى من العمل بين المفاهيم والمصطلحات الشرعية والمصطلحات المستمدة من الإطار المرجعي الغربي المألوف لدي الباحثين.

ج- الكتابة الموسوعية ذات الطابع الدعوي عند كثير من علماء المسلمين، وصعوبة ترجمتها إلى أنساق تصنيفية محددة قابلة للاختبار الواقعي.

وعلى أي حال، فأيا كان الإطار المرجعي المتخذ كنقطة للبدء فإن الباحث ينبغي عليه أن يقوم **في المراحل التالية** لذلك الاختيار الأولي **بالمراوحة الدائمة والترداد المستمر بين كل من الإطارين المرجعيين** (تصنيفات العلوم الحديثة- التصنيفات المستمدة من المصادر الشرعية) على أن يتم ذلك بوعي شديد، وبإدراك كاف

للتحفظات السابقة، ودون تعسف، مع ترك الباب مفتوحا دائما لمراجعة الأنساق التصنيفية والمفاهيم في ضوء كل تقدم يحرزه الباحث في الفهم والربط، وفي ضوء كل استبصار جديد يسفر البحث عنه، ويتطلب ذلك:

(١) الانتباه إلى أي شعور بعدم التساوق بين مجموعة المفاهيم المستقاة من العلوم الغربية أو العلوم الشرعية، فتلك علامة على الحاجة إلى إعادة فحص الأطر المرجعية الأصلية التي بدأ الباحث منها... وإعادة الاختيار بين المفاهيم.

(٢) الانتباه إلى وجود فجوات بين المفاهيم، بمعنى وجود مساحات من الظواهر التي لم يفلح نسق المفاهيم المستخدم في تغطيتها، وعجز الإطار المرجعي عن تغطية كافة فئات الظاهرة بشكل مقبول.

(٣) التحلي بالجرأة العلمية على تجاوز الأنساق التصنيفية التقليدية في العلوم الاجتماعية كلما ظهر سبب جوهري وأصيل يدعو لذلك، بشرط إمكان تبرير ذلك منطقيا دون تعسف أو تجنّ ﴿ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة: ٨).

(٤) التخلي عن إغراء «الاقتصار» على الأطر المرجعية المستمدة من كتابات الإسلاميين لما توحي به من اتصال مباشر بعملية التوجيه «الإسلامي» للعلوم دون رجوع لما قد يكون مفيدا من إسهامات العلوم الحديثة.

(٥)التخلي عن التوجس أو النفور من استخدام المصطلح الحديث كراهية لأصله، ويمكن في المراحل الأولى وضع المقابل الإسلامي بين قوسين- والعكس بالعكس- إلى حين التوصل إلى لغة مشتركة متفق عليها بين معظم الباحثين.

ثانيا: الاستنباط من المصادر الإسلامية

قاعدة رقم١: يتطلب التوجيه الإسلامي **لأي موضوع** جزئي من موضوعات العلوم الاجتماعية وضوحا أوليا لدى الباحث فيما يتصل **بالأطر العامة والمسلمات الأساسية التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون والحياة بصفة عامة**، باعتبار أن هذه المسلمات الوجودية(الأنطولوجية) والمعرفية (الإبستمولوجية) تحدد إلى حد كبير بل وتكاد تحسم الاعتبارات المنهجية (الميثودولوجية) التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث في بحثه لأي موضوع جزئي).

إن الدراسة المنظمة التي تستهدف بلورة الرؤية الإسلامية لأي موضوع متخصص من موضوعات العلوم الاجتماعية لتتطلب القيام بالإجراءات الآتية(حسب الاستطاعة) في ضوء نوع ومدى المعرفة السابقة للباحث بمصادر العلوم الشرعية ومناهجها:

(١) البحث المنظم والواعي عن الألفاظ والتعبيرات المتضمنة في الآيات القرآنية، أو في الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي يبدو للباحث أنها ترتبط بالظاهرة موضوع البحث، أو ببعض جوانبها، بشكل مباشر أو غير مباشر، ويمكن التقاط الإشارات إلى تلك الألفاظ القرآنية والحديثية الملائمة من خلال:

١- مراجعة **المكانز الإسلامية المتخصصة** التي بدأت تظهر في السنوات الأخيرة، والتي تحوي حصرا لمصطلحات التخصص مع ما يمكن أن يقابلها في الاصطلاح الإسلامي.

٢- الرجوع إلى **الجهود التأصيلية السابقة** التي قام بها المشتغلون بالتخصص.

٣- الرجوع إلى **الكتابات الإسلامية العامة**، خصوصا ما اتصل منها بما أصبح يعرف بالثقافة الإسلامية، والتي تنظر في كليات الإسلام، ومن هنا تكون أقرب لتقديم الأطر التصورية التي يستفيد منها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية.

٤- الإفادة من كتابات **علماء الإسلام المتقدمين** ممن اشتهروا بنظراتهم النفسية والاجتماعية ، ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالأدلة المتخصصة التي تمد الباحثين بإشارات مختصرة إلى مثل تلك الكتابات مع جهود لتحليلها وربطها بما يمكن أن يقابلها في المصطلح الحديث.

٥- **القراءة المنظمة للقرآن الكريم** ، والنظر في الأبواب والفصول الملائمة من صحاح السنة، للبحث المستقل من جانب الباحث نفسه عن الألفاظ القرآنية والحديثية المتصلة بالموضوع ، أو اكتشاف الآيات والأحاديث المتضمنة للمعنى باستخدام ألفاظ أخرى مع رصد تلك الألفاظ.

(٢) **حصر جميع المواضع التي استخدمت فيها تلك الألفاظ والتعبيرات** القرآنية والنبوية التي تم التقاطها، وذلك باستخدام معجم ألفاظ القرآن الكريم ومعجم ألفاظ الحديث لكي نضمن ألا تفوتنا أي إشارات لتلك الألفاظ دون قصد.

(٣) **الكشف عن معاني الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي وردت تلك الألفاظ في سياقها رجوعا إلى كتب التفسير والشروح المعتمدة،** ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالكشافات المتخصصة لآيات القرآن الكريم وللأحاديث النبوية الشريفة، والتي تضم مختلف التفاسير والشروح للنصوص المتصلة بكل موضوع من موضوعات التخصص، والتي بدأت في الظهور في السنوات الأخيرة.

(٤) الاستناد إلى مجموعة الأفكار الواردة في تلك التفاسير والشروح **لاستنباط المفاهيم والقضايا التي تصف أو تفسر موضوع الدراسة أو تضع الضوابط المعيارية عليه،** وذلك عن طريق **الربط المنطقي والمنظم** بين المعاني المستمدة من تلك التفاسير والشروح. ومن الواضح أن هذا الربط المنظم سيقوم على أساس استخدام القواعد المنطقية للانتقال من المقدمات إلى النتائج، وهو بطبيعة الحال يتضمن اجتهادا بشريا من جانب الباحث، ولكن من الضروري أن نشير هنا إلى ضرورة إلمام الباحث بالقواعد الأصولية والقواعد اللغوية المتعارف عليها في فهم النصوص ضمانا لعدم التجاوز عند محاولات الربط والاستنباط.

(٥) في حالة شعور الباحث بإمكان استيعاب نصوص الآيات أو الأحاديث لمعان ومضامين أخرى غير تلك التي وردت في شروح وكتابات المتقدمين فقد يمكن للباحث المتمكن في فنه والمتمكن في الوقت نفسه من منهجية العلوم الشرعية **استنباط معان وأفكار جديدة للنصوص ولكن هذا الأمر لا يجوز إلا بمبررات، كما أن عليه ضوابط ومحاذير:**

١ - المبررات:

أ- حدوث معارف جديدة لم تكن معروفة في زمن المفسرين والشراح المتقدمين حول ظواهر ووقائع تتسم بالثبات النسبي.

ب- ظهور حوادث وظواهر جديدة تتطلب تجلية «التصور الإسلامي» الذي يحكمها.

٢- الضوابط:

أ- العلم بمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية- ولو في حدها الأدنى المقبول.

ب- التطبيق الدقيق لمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية للاستنباط من النصوص أو الجمع بينها، وخصوصا ما اتصل منها بالقواعد الأصولية الواجب مراعاتها في الاستنباط من النصوص وفهمها [أمثلة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب- العمل بالمطلق على إطلاقه إلا بدليل على تقييده- العمل بالظاهر واجب إلا بدليل يصرفه عن ظاهره- صيغة الأمر عند الإطلاق تقتضي الوجوب والمبادرة بالفعل إلا لدليل يخرجه عن ذلك فيصير إلى الندب أو الإباحة- لا يجوز حمل اللفظ على مجازه إلا بدليل صحيح أي قرينة (العثيمين، ١٩٨٦)] وكذا القواعد الفقهية الكلية [من أمثلتها: الأمور بمقاصدها- اليقين لا يزول بالشك- المشقة تجلب التيسير- الضرورات تبيح المحظورات- الضرورة تقدر بقدرها- الحاجة تنزل منزلة الضرورة - لا ضرر ولا ضرار- درء المفسدة أولى من جلب المنافع- يُتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام- يُختار أهون الشرين- الضرر لا يُزال بمثله- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة- لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه- الأصل في الأشياء الإباحة (جمال الدين عطية، ١٩٨٨).

ج- عرض النظر الجديد في النصوص، على المتخصصين في العلوم الشرعية للتأكد من درجة دقة متابعته للأصول المرعية في تلك العلوم في الفهم الذي توصل إليه لتلك النصوص.

٣- المحاذير:

أ- الحذر من الاستناد إلى الخواطر أو «النظرات الشخصية» البحتة في كتاب الله أو أحاديث الرسول ﷺ لأن النظرات الشخصية لا يمكن أن تلزم إلا صاحبها وحده.

ب- تجاوز النزعات «الرمزية» والصوفية التي تستهوي البعض، لأن العبرة في العلم هي بالمعارف القابلة للتعميم، ولأن كل خروج عن هَدْي المصطفي ﷺ في فهم

كتاب الله إلى تهويمات الصوفية وأشباههم لا يمكن أن يؤدي إلى خير مهما بدا من رقته وروحانية.

ج- تجاوز النزعات اللفظية والتحليلات اللغوية التي تتتبع «الغريب» من الاستخدامات القاموسية وتتشبث به (دون منطق راشد) في تفسير الآيات والأحاديث بوضوح ودون تعسف.

د- ومن جهة أخرى فإن من الضروري الابتعاد عن المسارعة في تفسير الألفاظ بتفسيرات مجازية مادام منطوقها يوحي بمعنى مباشر مقبول- وعند التحيُّر أو التردد فإن النزاهة العلمية تقتضي التوقف إلى أن يفتح المولى بما يجلو الموقف أمام الباحثين .

هـ- الحذر من الوقوف في العلوم الاجتماعية عند إسهامات الفقهاء ذات الطبيعة الحكمية (إصدار الأحكام على الوقائع) أو الإكتفاء بذلك والاستعاضة به عن النظر الإيجابي التفصيلي في شئون الحياة الاجتماعية الذي يكون موجّها ودافعا للفعل وللوقائع لتحقيق مقاصد الشريعة، لأن هذا النظر فيما يدفع واقع الحياة إيجابياً- في إطار الشريعة- يقع على عاتق العلوم الاجتماعية بمفهومها الصحيح، وكما يقول الدكتور طه العلواني (١٩٨٨) فإن «الفقه من شأنه أن ينظم حضارة قامت، لكن أن ينشئ أو يوجد حضارة فليس الأمر كذلك، لأن الفقه عبارة عن ضبط لوقائع ونوازل تكون قد حدثت، وبيان وجه الحق أو الصواب فيها من عدمه» (ص٣٧).

(٦) **تحديد معالم التصور الإسلامي المبدئي لموضوع لدراسة** في ضوء ماسبق، وفي ضوء المسلمات الوجودية (الأنطولوجية)، والمعرفية (الإبستمولوجية)، والمنهجية (الميثودولوجية) الإسلامية.

(٧) **عرض التصور المبدئي الذي تمت بلورته في جملته على المتخصصين في العلوم الشرعية** من ذوي التفهم لقضايا العلوم الاجتماعية وذوي التعاطف مع قضايا التوجيه الإسلامي لتلك العلوم ، وذلك «لاختبار» درجة مطابقته للفهم الشرعي الصحيح بوجه عام.

(٨) **إجراء التعديلات المناسبة على ذلك التصور في ضوء أوجـه النقد التي يبديها المتخـصصون في العلوم الشـرعية، خـصوصا تلك التي يتـفق عليها أكـثر من واحـد من أولئك المتخـصصين، تحـسبا للاحـتمـالات القائمـة دائما لوجـود اختلافات في الرأي بين ذوي الاجتهاد.**

(٩) صياغـة إطار تصوري متماسك- بقـدر الإمكان- يمكن استخدامـه في تحقيق الأغراض الآتية:

١- ليكون معيارا يتم نقد إسهامات العلم الحديث في ضوئه.

٢- ليكون إطارا نظريا يمكن أن يُتخـذ أساسا لتفسـير الحقائق الجزئيـة (كما سنرى فيما بعد).

ثالثا: الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة

قاعدة رقم٢: إن أي جهـود تبذل لاسـتنباط الرؤية الإسلامـية لموضـوع ما اقتصـاراً على المصادر الشرعية وحـدها لا تُعدُّ بذاتها «تأصيلا إسـلاميا للعلوم الاجتماعـية» بالمعنى الاصطلاحي، وإنما تعتبر بحثـا في العلوم الشرعية أو في الدراسات الإسلامـية (في المرحلة الحالية التي لازال الانفـصال فيهـا قائماً بين المجالين)، **أما التأصـيل الإسلامي للعلوم الاجتمـاعية** فإنه يتطـلب إلى جانب ذلك:

أ- استثمار **ما صلُح من مـعطيات العلوم الاجتمـاعية** التفصـيلية في الموضوع وإدماجه في نسق معرفي متكامل تحت مظلة التصور الإسلامي.

ب- تعريض حـصيلة هذا التكامـل بين العلوم الشرعـية والعلوم الاجتـماعـية **للاختبـار الميداني في أرض الواقع**، والتصحيح المستـمر لتلك الحصيلة في ضوء نتائج الاختبار الواقعي.

قاعدة رقم ٣: يتطلب حسن الاستفادة من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة في إطار التأصيل الإسلامي لأي قضية جزئية من جزئيات التخصص وعيا واضحا بالمسلمات المعرفية والمنهجية الموجِّهة «لذلك التخصص» بأسره، مع المراجعة المنظمة والمتأنية للمصادر الأساسية لذلك التخصص، سواء من حيث النتائج أو المناهج أو الظروف التاريخية التي أثّرت في تطورها جميعا حتى وصلت إلينا على الوجه الذي نعرفه اليوم- وذلك قبل الانتقال إلى التناول النقدي لإسهامات العلم في الموضوع المحدد المراد تأصيله إسلاميا.

(١) حصر النظريات والتعميمات والقضايا والمفاهيم والمصطلحات المتصلة بالموضوع في الكتابات العلمية المتخصصة التى تمثل الوجهة السائدة في فهم الموضوع The Paradigm بكافة اتجاهاتها مع الوعي بالمنطلقات التي تنطلق منها وبأصولها الفكرية قدر الاستطاعة.

(٢) بذل جهد خاص لاستقصاء وجهات النظر النقدية والآراء «المنشقة» والمخالفة لتلك الوجهة السائدة والثائرة عليها، حتى وإن كانت لاتزال دائرة في فلك الحضارة الغربية المعاصرة، لأن الوجهات النقدية والآراء المنشقة عادة ما تكشف عن المسلمات الضمنية التي تكمن وراء الوجهة السائدة بما يعيننا على تجنب مواطن الزلل إن سلمنا بما يبدو بريئا وغير محمل قيميا وليس كذلك على الحقيقة.

(٣) إلقاء نظرة نقدية فاحصة على كل من الوجهة السائدة والتوجُّهات المنشقة، وذلك في ضوء التصور الإسلامي السابق التوصل إليه.

(٤) استثمار الآراء النظرية المنشقة (التي أظهرت الخبرة أنها فى حالات كثيرة تمثل رد فعل للاتجاهات المادية والاختزالية التي اصطبغ بها العلم الحديث في توجهه السائد) إلى المدى الذى تصل إليه - ودون التوقف عنده بطبيعة الحال - طالما أنها تخدم التصور الإسلامى وتسير في اتجاهه (وذلك أنها في أغلب الأحوال تتوقف عند نقطة معينة لا تقوى على تجاوزها بسبب ارتباط تلك الآراء بالثقافة التي نبتت فيها).

(٥) فرز المفاهيم والتعميمات والأطر النظرية وغربلتها فى ضوء ما سبق، واستبقاء ما يتمشى منها مع التصور الإسلامي، واستبعاد ما بني منها على مسلمات خاطئة.

(٦) يراعى الحذر من التسرع باختبار إحدى النظريات التي يرى الباحث أنها «الأكثر اقترابا» من التصور الإسلامي وتبينها باعتبارها تمثل نهاية المطاف للتوجيه الإسلامي، لأن مثل هذا الاختيار يتجاهل عادة المسلمات التي بنيت عليها مثل تلك النظرية، والتي قد تختلف بشكل جوهري عن المسلمات التي يقوم عليها التصور الإسلامي.

قاعدة رقم ٤: بعض مكونات العلوم الحديثة أقرب بطبيعتها للاستفادة منها في إطار النظرة الإسلامية من بعضها الآخر، ومثال ذلك آليات العمليات النفسية والاجتماعية، وطرق التحليل المنهجي المنظم للقضايا والمشكلات، وأدوات جمع البيانات، وأدوات التدخل المهني- ولكن مما ينبغي ملاحظته أن الخطأ الذي يشوب الاستفادة من تلك الآليات أو الأدوات فى المنظور الغربي التقليدي إنما يكمن عادة في الإطار العام الذي يحكما ستخدامها، والذي يكون عادة ناقصا ومختزلا وبحاجة إلى إعادة النظر.

رابعا: إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج الممحصة المستمدة من العلوم الحديثة

(١) إعـادة تـرتيب وإعادة تـفسيـر المشـاهدات المحقـقة (الحقـائق والتعميـمات الإمبيريقية) المستمدة من الكتابات العلمية الحديثة في ضوء:

١- **الأطر التصورية الإسلامية التى يتم التوصل إليها.**

٢- **الأطر النظرية المستقاة من تراث العلم الحديث بعد ثبوت اتساقها مع التصور الإسلامي.**

(٢) صياغـة النظرية العلمية المؤصلة إسـلاميا في شكل أنساق اسـتنباطيـة تسمح باستخلاص فروض علمية تقبل الاختبار الواقعي، وهذا جهد إنشائي أو بنائي يقوم على الانتقال المنطقي من المقدمـات إلى النتائج بطريق صحيح، ويسمح في الوقت ذاته باستنباط نتائج أخرى مشتقة منها وهكذا (انظر الأمثلة الواردة فى الفصل السادس).

(٣) إن كون هذه النظريات العلمية المؤصلة إسلاميا «علمية» يعني:

١- أن صدق هذه النظريات لـيس أمرا مسلمـا به على أساس قَبْلي A Priori، وأن درجة صدقها تتوقف دائما على ما يسفر عنه «اختبارها» في الواقع.

٢- أنه لا يُتـصور الـتوصل إلى تلـك النظريات مع جـهل بإسهـامـات العلوم الاجتماعية أو تجاهل لها.

(٤) إن كون هذه النظريات «مؤصلة إسلاميا» يعني:

أ-هيـمنة التصـور الإسلامـي وإعطائه «أولوية مطلقـة» في تفسـير المشـاهدات الجزئية المحقـقة، وفي توجيه الفروض العلميـة، وذلك في حالة عدم وجود أطر تصورية تفسيرية منافسة ذات بال.

ب- في حالة وجود أطر تفسيرية منافسـة: فإن التصور الإسلامي يعطي«أولوية نسبـية» على الأطر المسـتمدة من الاَجـتهاد البـشري المحض، لزيادة احتـمال الصدق في التـصور الإسلامي المشـتمل على ما يزيد عن الاجـتهاد البـشرى الذي هو قدر مشترك بين النوعين من الأطر.

خامسا: اختبار وتطوير النظريات المؤصلة إسلاميا

قاعدة رقم ٥: النظريات «العلمية» المتخصصة المؤصلة إسلاميا وإن استمدت مسلماتها وأطرها العامة من التصور الإسلامي إلا أنها ليست في نفسها وحيا منزلا، وإنما هي مشتملة بالضرورة على اجتهادات وأنظار بشرية ضمن مكوناتها الرئيسة وذلك من جهتين:

١- أن التصور الإسلامي الموجِّه لتلك النظريات وإن بني على آيات الكتاب الكريم وعلى الأحاديث الصحيحة، فإن الاجتهاد البشرى للباحثين يدخل في عملية البناء هذه من عدة طرق:

أ- الاختيار من بين الآيات أو الأحاديث لما يظنه الباحث متصلا بموضوع بحثه، واستبعادا ما لا يظنه متصلا بموضوعه.

ب- الاختيار من بين التفسيرات المختلفة التي ترد في كتب التفسير المعتمدة للنص الواحد .

ج- الجهد الذي يبذله الباحث في «الربط» بين الآيات والأحاديث التي يراها متصلة بموضوع بحثه.

وهذه الاجتهادات لا تعدو من وجهة النظر العلمية أن تكون «فروضا» تستحق الاختبار في أرض الواقع.

٢- أن المشاهدات الواقعية المحققة (الحقائق العلمية في الاصطلاح التقليدي) التي تحويها نظريات العلوم الاجتماعية إنما تم التوصل إليها من خلال دراسات وبحوث هي محاولات بشرية للاقتراب من الحقيقة إلى أقصى قدر مستطاع، ولكنها معرضة في الوقت ذاته للتأثر بقصورنا البشري الذي يتبدي أساسا في ضعف الإجراءات المنهجية وفي قصور عمليات القياس.

يتـرتب على تلك القاعـدة أن اعتـبارات العلمـية الحقـة تتطلب **إخضـاع نتائج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتمـاعية للاختـبار الميداني الواقعي حـتى نتمكن من التحـقق من صحـة استنبـاطاتنا البشرية الـتفصـيلية، وحـتى يمكن الاحتفـاظ للعلم البشري بخاصـية التصحيح- الذاتي المسّلم بأنها وراء كل علم صحيـح فيما يخرج عن نطاق الوحي المنزل اليقيني**، وتتضمن عملية الاختبار ما يلي:

(١) **استنباط فروض** مستـمدة من النظريات«العلمية » المؤصلة إسـلاميا والتي تم التوصل إليها من خلال الخطوات السابقـة (يلاحظ أن اختبار كل فرض جزئي إنما هو في الوقت ذاته اختبار للنظرية كلها بدرجة ما).

(٢) **اختبار تلك الفروض في الواقع بمعناه الشامل Total Reality** الذي يضم ما هو محسوس قابل مباشرة للمشاهدة الحـسية، كما يضم ما ليس محسوسا وإن كان يمكن مشـاهدة آثاره بطريقة غير مباشـرة، ويتطلب ذلك بالطبع بذل جهود كبيرة لابتكار أدوات للبحث ذات حساسيـة كافية لاستبار هذا النوع الأخير من الظواهر كما سنري بعد قليل.

(٣) **إذا ثبـتت صـحة الفـروض** (أو إذا فشـلنا في رفضـها. . بلغـة الاختـبارات الإحصائية) **فإن ثقتنا في النظرية المؤصلة إسلاميا تزداد.**

(٤)**إذا لـم تثبت صـحة الفروض** فإنه يكون من الضروري القـيام بالخطوات الآتية على الترتيب:

١ـ **مراجعة الإجـراءات المنهجية** المستخـدمة في البحث وخصوصـا ما اتصل منها بإجراءات القيـاس، للتأكد من عدم الوقوع في أخطاء جوهرية، وللتـأكد أيضا من عدم استخدام تقريبات من النموذج المثالـي لتصميم البحث أو اختيار العينة على وجه غير ملائم. . الخ.

٢ ـ **إذا ثبت أن الإجراءات المنهـجية صحيـحة تماما** (وهو أمر شـديد الندرة بل قد يراه البـعض مستـحيـلا في العلوم الاجتـماعـية) **فـإن على الباحث مـراجعـة «استنباطاته» من المصادر الشرعية**، وخصوصا ما اتصل منهـا باختيار النصوص واختـيار الشـروح، وما اتصل بضم تلـك النصوص والشـروح إلى بعضـها،

للتعـرف على مصدر الخطأ أو التـجاوز، ثم تعديل الإطار التصـوري في ضوء ذلك.

(٥) في كل الأحوال فإنه يتم إعادة إجراء البحوث **Replica Studies** للتأكد من ثبات النتائج (وذلك فى حـالة ثبوت صحة الفروض)، والاستـمرار في إجراء بحوث جـديدة بهدف إعادة تقـدير الموقف بعد تعـديل الإجراءات المنهجـية أو تعديل الأطر التصورية (وذلك في حالة رفضها).

قاعدة رقم ٦: لما كان الكون من خلق إله واحد، هو سبحانه وتعالى أيضا منزّل الوحي، فـإنه لا يمكن تحت أي ظرف أن يوجد تناقض بين مـشاهدات محققة واقعياً وصادقة وبين أي نص شرعي يقيني الدلالة يقيني الثبوت.

ونودّ أن نختـتم هذا العرض بمجموعـة من الملاحظات والاعتبـارات التى نظنها مكملة له وضابطة عليه وهى:

(١) بالرغم من أن العرض السابق لمكونات أو خطوات أو إجراءات عملية التأصيل الإسلامي للعـلوم الاجتمـاعية قـد يوحي بوجود نوع من التـسلسل الزمنى أو الترتيب المنطقي لتلك الخطوات، إلا أن هذا ليس أمـرا لازما، فواقع الأمر أن تفكير الـباحث في كل خطوة أو جانـب من الجوانب السابقـة يندر أن يتم فى معزل عن التـفكير في الجوانب والخطوات الأخرى ، ويلزم التنـبيه هنا إلى أن ثراء عمليـة التأصـيل الإسلامي للعلوم الاجـتماعـية وتشـابك جوانبهـا يتنافى بطبيـعته مع مـثل ذلك التفكيـر الخطّى الذي قد يُتصـور معه إمكان السـير في خطوات متتابعة بطريقة آلية.

(٢) ينبغى النظر إلى النموذج المعروض فى هذا الفصل على أنه إنما يقدم مؤشرات إلى الطريق الذي تسير فيه عملية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية «بصفة عـامة» ، ولم يقـصد مـنه قيـام أي باحث منفـرد باستـيفـاء جـميع العناصـر والمكونات والإجـراءات المشار إليهـا فى كل عمل علـمى يقوم بإنتـاجه، ومن

المتصور أن يقوم أي باحث بخدمة جانب أو عنصر، أو مرحلة أو أكثر- كليا أو جزئيا- في أحد بحوثه، ليخدم غيره في بحث آخر وهكذا، ولكن بالشروط الآتية:

١- أن يكون الباحث واعيا بموقع العمل الذي يقوم به وبموضعه من هذه العملية التأصيلية المترابطة الحلقات.

٢- أن يكون ذلك العمل قابلا للاندماج مع غيره فى المنظومة الكلية للجهود التأصيلية، وعلى الباحث أن يشير بنفسه إلى نقاط انطلاقه وصلتها بما قبلها (عند مراجعة أدبيات الموضوع)، وإلى نقاط انتهائه وصلتها المتوقعة بما بعدها (عندما يشير إلى البحوث المستقبلة).

٣- أن يلتزم الباحث في عمله بالشروط والضوابط العامة لعملية التأصيل الإسلامي على الوجه الذي فصلناه فى الفصول السابقة.

(٣) إن النموذج المطروح في الصفحات السابقة لازال يشير إلى الاتجاهات العامة، ولا زال يحتمل الكثير من التفصيل والتحديد، والهدف من عرضه على هذا المستوي من التجريد أمران:

١- فتح الطريق أمام حوار علمي يرشّد هذا التوجّه العام ويصحح مساره.

٢- تطبيق ما يصح من هذا النموذج- بعد تمحيصه وترشيده- من خلال جهود تأصيلية واقعية تملأ فراغاته وتثري بالتفصيلات عمومياته.

(٤) من الواضح أن على الباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية ممن يريدون أن يسهموا بشكل فعال في جهود التأصيل الإسلامي لتلك... العلوم عليهم أن يعيدوا تعليم أنفسهم لاكتساب أكبر قدر مستطاع من معارف العلوم الشرعية خصوصا ما كان منها منطلَقاً للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، حتى تكون إسهاماتهم جادة وصحيحة من جهة، وحتى يكتسبوا ثقةَ وتعاون المتخصصين في العلوم الشرعية من جهة أخرى بما يؤدي بإذن الله إلى تضافر الجهود نحو توحيد العلم الإسلامي الواحد.

(٥) وإذا كان البعض قد يتوهم أن الإلمام بالحد الأدني المطلوب من تلك العلوم أمر مستحيل على المتخصص في العلوم الاجتماعية، فلعل مما يدعو للاطمئنان أن نرجع إلى ماذكره الإمام الرازي في مصنفه (المحصول في علم أصول الفقه) ليري أنه يهوّن الأمر على من كانت له همة في الأمر، ... إذ أنه على سبيل المثال يقدر الحد الأدني المطلوب من تلك العلوم بوجود تصنيف معتمد في كل فن يمكن الرجوع إليه عند الحاجة، مع القدرة على الاطلاع عليه عند الاحتياج إليه وليس حفظه (الإسنوي،١٩٨١: ص ٤٤-٤٥).

(٦) ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن ثمرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن تحصيلها إلا بإخلاص النيةلله عز وجل في طلب هذا العلم العظيم، وبالثقة في معونته جل وعلا لمن وجّه وجهه إلى الله وهو محسن، فهذا العمل ليس حرفة تُحترف، أو مهنة تمتهن، على الوجه الذي اعتدناه في إطار التصور الغربي للوظائف والمهن ورغم أنه عمل علمى من الطراز الأول إلا أنه أولاً وقبل كل شئ طاعة وقربة إلى الله عز وجل ، وهو واجب نحو الأمة التى بدأت تتداعى الأكلة عليها كتداعي الأكلة إلى قصعتها، عسى أن يكون إصلاح فكر الأمة ومنهجيتها أساسا في إصلاح أحوالها وإقالتها من عثرتها.

وقفة عند قضية التصميمات المنهجية والأدوات البحثية

إن وضع الأمور في نصابها من جهة استلهام المصادر الشرعية في توجيه الأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية - على الوجه الذي قدمناه- لا يعني بأي حال مخالفة الإجراءات الصحيحة والضوابط السليمة للمنهجية العلمية، فكما ذكرنا فإنه لا يمكن أن يُقبل من أي باحث أن يطالب دون اختبار واقعي - بقبول اجتهاداته فى فهم آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وضمها إلى بعضها في إطار يظن أنه يمثل «الرؤية الإسلامية» الصحيحة للموضوع، لأننا لو فعلنا لكنا قد أسقطنا أول اعتبر تُعتبر على أساسه العلوم الاجتماعية «علوما» إذا قبلنا مثل تلك التأكيدات - ألا وهو «الاختبار الواقعى» لتلك الاجتهادات التي لا تخرج عن كونها فروضا يتطلب الأمر التحقق من صدقها سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

لقد أوضحنا فيما سبق (خامسا أعلاه) أن منهج العلوم الاجتماعية المنطلق من التصور الإسلامي يتضمن اختبار الفروض فى «الواقع بمعناه الشامل» أو الواقع الكلي Total Reality المتضمن لما هو إمبيريقي قابل للملاحظة الحسية المباشرة من جانب الباحث ولما هو غير إمبيريقي لا يقبل الملاحظة الحسية المباشرة (أو يقبلها ولكن بطريقة غير مباشرة)، **وهذا يثير قضية جوهرية ولاشك، حول ما إذا كانت تصميمات البحوث وأدوات جمع البيانات الحالية قادرة على ارتياد هذه الآفاق الجديدة التي تتصل بالحياة الداخلية للإنسان في أدق جوانبها وأكثرها حساسية مثل النواحي الروحية المتصلة بنظرة الإنسان إلى العالم Worldview، ونوع صلته بربه وخالقه، وآثار ذلك كله على سلوكه،** ولقد كان من الممكن أن تمثل تلك القضية عقبة كأداء أمام جهود المهتمين بالانطلاق من التصور الإسلامي في إجراء البحوث في العلوم الاجتماعية، ولكن من حسن الطالع أن التوجه الجديد في البحث قد قدّم خدمة جليلة للعلم من خلال مراجعته النقدية للتصور التقليدي للمنهجية ثم من خلال ابتكاره لمجموعة من الأدوات البحثية المصممة لخدمة ذلك التوجه الجديد- وهذا يحتاج شيئا من التفصيل.

إن معظم التصميمات البحثية التقليدية كما قدمنا تنطلق من مسلمات وضعية إمبيريقية، وهي بالتالي تقوم على استخدام أدوات ومقاييس« موضوعية» أو فلنقل خارجية، بمعنى أن أحد شروطها الرئيسة ألايكون للمبحوث أي دور في العملية البحثية ذاتها، فالمبحوث يُفترض أن يكون مجرد مشارك سلبي في تلك العملية، وكلما أمكن إجراء القياس أو الوصول إلى الملاحظات دون مشاركته (أوحتى دون وعيه بالعملية البحثية) كلما كان ذلك أدعى لتحقيق الدقة العلمية في نظر أصحاب هذا التصور، ولما أبدى الكثيرون اعتراضات أخلاقية على هذا المسلك البحثي فقد أصبحت مسألة إعلام المبحوثين بأهداف البحث وطلب تعاونهم ينظر لها على أنها شر لابد منه-من وجهة النظر البحثية الخالصة أو النقية.

ومن هنا فإن العلماء والباحثين قد بذلوا جهودا كبيرة على مدى قرن من الزمان لبلورة أبعاد التصميمات التجريبية، وشبه التجريبية، والدراسات البعدية، وتحديد المخاطر التي يتعرض لها كل تصميم من جهة الصدق الداخلي والخارجي، وابتكار الأساليب التي تمكّن الباحثين من تجاوز تلك المخاطر أو على الأقل حساب حجم تشويهها للنتائج، وفي إطار ذلك أيضا فقد بذلت جهود لبلورة المقاييس وأدوات الملاحظة وصحائف الاستبيان وغيرها مما يتناسب مع تلك التصميمات ومع نوع البيانات التي تتطلب البحوث الإمبيريقية التقليدية جمعها،وكل تلك جهود تستحق التقدير ولا شك.

ولكن التوجه الجديد الذي أصبح يتبناه الكثيرون من المشتغلين بفلسفة العلوم منذ منتصف السبعينات، والذي يقوم على إدراك «القصور الجوهري للتوجه التقليدي للعلم وعدم إمكان الدفاع عنه» (Polkingore,1984:420) قد أعطى مشروعية لدراسة الإنسان كسبب فاعل بذاته †Active Agent، منشئ للسلوك على مستواه الوجودي الإنساني، من خلال تأثير العوامل العقلية المعرفية الذاتية التى توجه المتغيرات الأدنى في الرتبة كالعوامل الفيزيقية والكيميائية يقول دونالد فورد في هذا المعني†(Ford,1984:462) «إن الناس عوامل فاعلة محدِثة لأفعالها (People are active agents of their actions) ومن هنا فإنه لفهم السلوك الإنساني لابد لنا من أن نأخذ في الاعتبار الأسباب التي يسوقها الناس بأنفسهم لتبرير أفعالهم أي لابد من أخذ نياتهم في الاعتبار»... ولما كان هذا يتنافي بطبيعة الحال مع

الاتجاهات الاختزاليـة التقليدية Reductionist التي تردّ السلـوك الأعلي إلى فـعل العوامل المادية الأدنى فإنه قـد اقتضى إعادة نظر جوهرية في التـصميمات البحـثية التقليـدية وفيما يرتبـط بها من أدوات جمع البيـانات لكي تستجـيب لمتطلبات هذا التوجه الجديد.

ولقد ظهر اتجـاهان واضحان في هذا الصدد يختلـفان في المدى يذهب إليه كل فريق منـهما في رفض التـصمـيمات والأدوات الـبحثـية التـقليدية ذات الانحـياز الوضعى الإمبيريقي، وسنشير فيما يلى إلى موقف كل فريق واتجاهاته العامة:

(١) الاتجاه الأول: التوجه الجديد في البحث New Paradigm Resarch

ينادي أصحـاب هذا الاتجاه باسـتبـعاد المناهج أو الطرق الكمـيةQuantitative Methods وإحلال الطرق الكيـفية Qualitative Methods محلهـا، ،ويشن هؤلاء أحيانا هجوما شديدا على من يستخدمون الطرق الكمية ليتهموهم «بسوء النيةوبتبني قيـم ميكانيكيـة، وبالإفلاس الفلسـفي» (Polkinghorne1991:106) أو يتهـمون مناهجهم «بالسطحيـة وضعف الصدق» (Fry,1981:146) ويحبذ هؤلاء اسـتخدام المداخل الفينومينولوجية Phenomenological approaches والتفسيرية Hermeneu-tical approaches، التي يرون أنها أقرب للوصول إلى الحقيقة من خلال النفاذ إلى «المعاني» التي يضفيها المبحوثون على الواقع وعلى سلوكهم.

ويمثل هذا الاتجاه- وبشكل متشدد - كـتاب بيتر ريزون وجون روان، (Reason & Rowan) حيث جمع محـررا الكتاب بين دفتيه عددا كبيـرا من الاسهامات التي تصف أو التي تطبق المنهجـيات الجديدة المنطلقـة من ذلك الاتجاه الكيـفي(أو التي يرى المحـرران أنها تـتجاوزه)، مـثل منهـجية البحـــث بالمشـاركة، Participative Research ، المنهجية الباطن Endogenous Research، والمنهجيات الخبراتية Exper-iential، والمنهـجية الحـوارية Dialogical Reseach ، وغـيرهـا من المنهـجيـات ،والأدوات التي تنظر في الجوانب الداخلية للخبـرات الإنسانية الذاتية توصلا إلى تعميمات موضـوعية، وذلك باعتبار تلك المنهجيات تمثل البديل الـصحيح لمنهجيات الملاحظة من الخارج التي تفـاخر بالالتزام بموضـوعية مزعـومة في الوقت الذي لا تستطيع فيه الوصول إلى الحقيقة الداخلية أصلا.

(٢) الاتجاه الثاني: اتجاه التنوع المنهجي Methodological Diversity

وهو اتجاه يقوم لا على استبعاد المناهج والطرق الكمية ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية على الوجه الذي يغطي كل جوانب الحقيقة الواقعية، ويرى أحد مؤيدي هذا الاتجاه وهو بولكنجهورن أن «السبب الأساسي في حاجتنا إلى التنوع [المنهجي] هو أن هناك مسائل تتصل بالخبرة البشرية والفعل البشري لا يمكن التوصل إلى إجابات عنها باستخدام الطرق التقليدية، وإضافة إلى ذلك فإن التطورات الحديثة في فلسفة العلوم... تتطلب قيام العلوم المعنية بدراسة الإنسان بتبني مجموعة متنوعة من المناهج أو الطرق التي تلزمها في عملية بناء قواعدها العلمية» (Polkinghorne,1984:104)كما يضيف في موضع آخر قوله «أنه لا تعارض هناك بين الطرق الكمية والكيفية، بل أنهما فقط نوعان مختلفان من الطرق، وهما يشتركان في الالتزام بتطوير مقترحات لتحصيل المعرفة تقوم على الفحص المتعقل والمتدبر للبيانات الإمبيريقية وتعريض مايتم التوصل إليه للنقد والاختبار من جانب مجتمع العلميين (P.112)؛ وبطبيعة الحال فإنه ينبغي أن يكون واضحا أن أصحاب الاتجاه الكيفي يرون أن المعاني التي يعبر عنها المبحوث (أو الشريك في البحث co-researcher حسب اصطلاحهم) تعتبر ذات وجود إمبيريقي واقعي لا يقل في مشروعية اعتباره هدفا للدراسة العلمية عن السلوك الخارجي.

وفي هذا السياق فإن جيرجن (Gergen,1985:279-273) قد عقد مقارنة بين «المنهجية الإمبيريقية التقليدية التي تقوم على اعتبار الخبرة [الحسية] المحك النهائي للموضوعية، حيث يقال أن الفروض يمكن قبولها أو دحضها عن طريق البيانات المستمدة من المشاهدات «الحسية»، وبين التوجه البنائيconstructionism الذي «يثير عددا من التساؤلات حول مسألة المفاهيم المستمدة من الخبرة وكذلك حول البيانات الحسية، مثلا ماهو الأساس الذي تستند إليه تلك المصادر [في الزعم] بأنها تضمن الوصول إلى الحقيقة؟ أليس تقرير الباحث عن خبرته عبارة عن بناءات لغوية موجهة ومتشكلة بأعراف التواصل البشري المتأثر بظروفه التاريخية»؟ ويقرر بعد ذلك أن الاتجاه البنائي لا يعترف بفكرة إثبات الحق من خلال الطرق البحثية Truth through method ، فلقد «افتتنت العلوم ردحا من الزمن بوهم أن التطبيق

الدءوب للطرق البحثية لابد أن يسفر عن حقائق صادقة- كما لو كانت الإجراءات المنهجية الإمبيريقية بمثابة مفرمة للّحم مهمتها تصنيع الحقيقة كتصنيع المفرمة لأنواع المقانق «ويشير إلى أن عددا من العلماء قد أثبتوا أن هذا الافتتان لا يقوم على أساس موثوق، كما وجد أن ذلك الشعور السابق بالأمان [من خلال الادوات والطرق] لا ينهض على أسس متينة».

غير أن جيرجين يتساءل من جهة أخرى عما إذا كان الاتجاه البنائي يقدم لنا معيارا بديلا للصدق يصلح ليكون محكا للحكم بمطابقة البيانات الكيفية للواقع، ويرى أنها لم تقدم محكا بديلا ... ، ولكنه يعود ليشير إلى أن ذلك لا يعني رفض الاتجاه البنائي للطرق البحثية اللازمة لتمحيص النتائج، فذلك الاتجاه باعتباره «يؤدي إلى فهم سلوك الكائنات [البشرية]. . . فإن الطرق البحثية يمكن أن تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية Objectifications أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم لزيادة الاستفادة من النتائج العملية للبحث, وبهذا المعنى فإن بامكاننا استخدام أي منهجية طالما كانت تمكن الباحث من تأييد موقفه فإذا كان لبعض الطرق جاذبيتها المستمدة من استخدام عينات كبيرة فإن البعض الآخر قد يكتسب جاذبيته من نقائه، أو من حساسيته للفروق الدقيقة، أو من قدرته على النفاذ إلى العمق». . . (P.273).

أما فورد (Ford,1985:464) فإنه يلخص بعض آراء أصحاب التوجه الجديد بقوله أنهم يرون أنه «**بمقارنة النتائج التي نتحصل عليها من عدد من التجارب التي تجرى على الأفراد أو من دراسات الحالات يمكن تحديد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين الحالات الفردية**» كما يبين أن أصحاب هذا التوجه يركزون على المتغيرات التي تتصل «بالخبرات الخاصة» للأشخاص الذين تجري عليهم الدراسة والتي لا يمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم، ولكن لما كان المبحوثون بشرا «قادرين على توجيه سلوكهم self-directing فإنهم يقررون ماذا يفشون وماذا يخفون وماذا يحرّفون في تعبيرهم عن تلك الخبرات، ولهذا فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ كجهد تعاوني بين الباحث والمبحوث إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة».

ويبين فورد أن النظرة الميكانيكية التقليدية للإنسان قد ارتبط بها وجود اهتمام كبير «بلورة» وصقل التصميمات البحثية والأساليب الإحصائية التى تلائم هذه الوجهة الميكانيكية» . . فرأينا التصميمات التجريبية التي تحاول الوصول إلى العلاقة السببية بين المتغير المستقل والمتغير التابع، ورأينا اهتماما بالأساليب الإحصائية الملائمة لدراسة تلك العلاقة السببية مثل تحليل التباين المتعدد (MANOVA)، ولما كانت تلك «الأساليب الإحصائية قد طوّرت في الأصل لخدمة التوجه الميكانيكي فإنها قد أقيمت على أساس افتراض أن العلاقات تتسم بالخطية والتجميعية والاستقلال «Linearity,additivity,independence»، ثم يتساءل عما يكون عليه الحال إذا وجدنا- ما وجده عدد من العلماء بالفعل- أن «**هذه الافتراضات لا تصدق في دراسة البشر، فإذا وجدنا مثلا ان المتغيرات لا تدخل في علاقات تتخذ شكل سلاسل سببية خطية بل هي شبكة من العمليات السببية المتبادلة...**» هنا لابد لنا من «**تصميمات بحثية مختلفة وطرق مختلفة للقياس ونماذج رياضية مختلفة تلائم تحليل هذا النوع من البيانات «(P.465) ثم ينتهي إلى التأكيد على أنه لابد من اختيار وخلق طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظواهر المدروسة**، ويقرر أننا نعيش «فترة من الزمن تشهد تطورات وتحولات مثيرة في جوانب متعددة في محيط العلم، غير أننا لا نستطيع التنبؤ بما ستسفر عنه تلك التحولات. . .».

ومن الواضح أن المطالبين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتفقون تمام الاتفاق مع تصور فورد للموقف فيما يتصل بالتصميمات المنهجية والأدوات البحثية وفي دعوته إلى بلورة تصميمات وأدوات جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة، وإذا كانت التصميمات والأدوات التقليدية قد احتاجت قرنا من الزمان لتتبلور وتصل إلى المستوى الحاضر من الضبط، فإننا نتوقع أن تحتاج التصميمات والأدوات الجديدة بعض الوقت ليتم بلورتها وصقلها على الوجه المطلوب، ولكن هذا يتطلب أولا وقبل كل شيء جهودا جماعية ومؤسسية وفردية كافية يتم فيها تكريس الجهود لتحقيق هذا الهدف.

الباب الخامس

مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل التاسع : مداخل ما قبل التأصيل

الفصل العاشر: مداخل التأصيل المتكامل

الباب الخامس

مداخل التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

لقد تبين لنا فى الفصول السابقة أن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية بمعناه المتفق عليه اليوم يتطلب توافر الشروط الثلاثة الآتية مجتمعة:

١ ـ الانطلاق من ادراك واضح لأبعاد «التصور الإسلامي» للانسان والمجتمع والكون المنبثق من الكتاب والسنة، ولما يتضمنه تراث الإسلام مما يرتبط بالتخصص، مع نظرة نقدية لاسهامات علماء المسلمين حول قضاياه.

٢ ـ استيعاب «العلوم الحديثة» في أرقي صورها، مع القدرة على نقدها، والاستفادة منها، وتجاوزها بشكل بناء كلما اقتضي الأمر ذلك.

٣ ـ ايجاد «تكامل حقيقي» بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين اسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر، وليس مجرد الجمع أو التجاور المكاني أو حتي المزج بينهما دون وحدة حقيقية.

تلك هي الشروط التي ينبغي توافرها إذا كنا نتحدث حقا عن تأصيل إسلامي على أي وجه جاد، وهي في الوقت ذاته يمكن أن تعتبر كالمقياس أو المعيار الذي يمكن أن تقاس به الاسهامات في هذا المجال.

ومن الواضح أن هذه الشروط أو المتطلبات الثلاثة ينبغي أن تتوافر «مجتمعة» لكي يصح أن نحكم علي أي جهد أو إسهام بأنه ينتمي حقا لما يعتبر من قبيل التأصيل الإسلامي للعلوم بمعناه الصحيح، **وبطبيعة الحال فان توافر هذه الشروط النموذجية في أي عمل واقعي محدد انما هو أمر غير متوقع، فأي اسهام أو عمل بعينه قد يقترب أو يبتعد عن هذا النموذج بدرجات متفاوتة، فقيمة «النموذج» لا تكمن في طلب تحققه كاملا في الواقع، وانما قيمته في توجيه الأعمال حتي تسير في اتجاهه وتقترب منه بقدر الامكان وبشكل تراكمي**، ومن جهة أخري فان ابراز معالم النموذج يفيدنا من الناحية السلبية في أنه يكون بمثابة جرس الانذار الذي ينبه إلي أن الجهود التي تسير في غير اتجاهه (أو في عكس الاتجاه) لن توصل إلي الهدف ـ بفرض صحة النموذج طبعا.

والواقع أن كل من يراجع الكتابات والأعمال التي يُدرجها أصحابها في عداد جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سيلاحظ أن بعضا منها تتوفر فيه بالفعل تلك الشروط الثلاثة مجتمعة بما يحملنا علي الظن أنها علي الأقل تسير في الاتجاه الصحيح ـ سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح، كما أنه سيلاحظ أن بعض الجهود الأخري قد يتوافر فيها شرط أو شرطان فقط من شروط التأصيل الحق، وهنا فإنه لايكون بوسعنا إلا أن نحكم علي تلك المحاولات بأنها تفتقد الطريق الصحيح، أو أنها تتوقف عند بعض مراحله ـ **دون أي إيحاء بالانتقاص من قيمتها في ذاتها، فالكثير من تلك الأعمال التي تفتقد شرطا من شروط التأصيل الجيد بُذل فيها جهد كبير، وقد تكون لها منفعتها التي لا شك فيها**، ولكن هذا ليس هو ما يعنينا في هذه الدراسة، لأن اهتمامنا منصب أساسا على درجة متابعة تلك الاعمال لأهداف التأصيل، والسير في الطريق الصحيح أكثر منه علي تحديد قيمة الأعمال في ذاتها وبالنسبة لأهداف جانبية أخري قد تكون لها قيمتها الكبيرة.

وبتطبيق تلك القواعد علي الأعمال والكتابات التي تندرج عادة تحت مسمي التأصيل يتبين لنا أن بعضها فقط كما ذكرنا يستحق هذه التسمية (لاستيفائه للشروط الثلاثة)، كما يتبين أن البعض الآخر يندرج في نطاق ما يمكن أن نسميه بجهود أو مداخل «ما دون التأصيل» أو «ما قبل التأصيل» أو «شبه التأصيل» وذلك لعدم استيفائها لشرط أو أكثر من تلك الشروط الثلاثة (مع وجود اعتبارات أخرى وأهداف جانبية قد تكون لها وجاهتها يحاول اصحاب تلك الأعمال تحقيقها كما ذكرنا).

ومن هنا فإنه يمكن لنا أن نميز بوضوح بين المداخل المختلفة الآتية:

أولا: مداخل ما قبل التأصيل:

(١) مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية.

(٢) المدخل الدفاعي (أو الاعتذارى).

(٣) مدخل «الثقافة الإسلامية العامة»

(٤) مدخل العلوم الاجتماعية «للمسلمين خاصة»

ثانيا: مداخل التأصيل الإسلامي المتكامل:

(١) المدخل الجزئي (القِطَاعي).

(٢) المدخل الشامل.

ستتناول في الفصلين التاليين كلا من هذه المداخل والمداخل الفرعية بشيء من التفصيل، حيث نوضح موقف كل منها من حيث درجة الوفاء بشروط ومتطلبات التأصيل الإسلامي الصحيح، كما تبين المسلمات التي يقوم عليها كل مدخل منها، ثم نضرب بعض الأمثلة من الأعمال الواقعية التي تبنت كل مدخل من هذه المداخل الفرعية الستة.

ولكن من الضروري أن نؤكد هنا أن أي محاولة لتصنيف الأعمال العلمية كمحاولتنا هذه انما تتضمن بطبيعتها فرضا أو اسقاطا لنوع من الانتظام علي مادة واقعية لم تنظم نفسها مسبقا وفقا لأنساقنا التصنيفية، وبالتالي فإن أي تصنيف يَحْتمل دائما شيئا من التعسف... عندما نحاول مثلا الفصل بين مدخلين «متقاربين» في مسلماتهما الأساسية، ... أو الجمع بين مدخلين يوجد قدر من الاختلاف بين مسلماتهما، ... وبالتالي فإن قيمة أي تصنيف انما تكمن في إضفاء صورة «مفهومة» للواقع من خلال ضم متفرقاته في إطار عدد «محدود» من الفئات اقترابا من ذلك الواقع بقدر الإمكان، ... مع احتمالات قائمة دائما بوجود قدر من التداخل بين فئات التصنيف، أو وجود محاولات تنبو عن إمكانية تصنيفها ضمن فئات ذلك النسق التصنيفي، أو وجود محاولات تتضمن عناصر من أحد المداخل مع عناصر من مدخل آخر مع إمكان اعتبارها منتمية إلى فئات بينية بين فئات التصنيف.

الفصل التاسع

مداخل ما قبل التأصيل

الفصل التاسع

مداخل ماقبل التأصيل

لقد تبين لنا أننا نستطيع التميـيز بين أربعة مداخل يمكن أن تندرج ضمن مداخل «ماقبل التأصيل» أو مداخل «مادون التـأصيل» الاسلامي الصحيح، ولقد أوضحنا فيـما سبق أن مـايجمع بين هذه المداخل هو افـتقادهـا لشرط أو أكثـر من شروط التـأصيل الاسـلامي الحق: ألا وهي الانطلاق من «التصـور الاسلامي» للإنـسان والمجتمع والكون، ثـم استثمار إسـهامات «العلوم الحديثة» فـي أرقى صورها بعد استيعابها وفهم المسلمـات التي بنيت عليها والقدرة على تجاوزها، ثم إيجاد «تكامل حقيقي» بين معطيات التصور الإسـلامي وإسهامات العلوم الحديثة على وجه يقدم فيـه التصور الاسلامي الأطر والموجـهات الكبرى للتنظيـر والممارسة، وتقدم فـيه الإسهامات العـلمية التفصيـلات المحققة واقعيا، مع إمـكان التنظير الجزئي المنطلق من تلك المشاهدات الواقعـية في نطاق الأطر الإسلامية العامة، وفـيما يلي نتناول كل مدخل من هذه المداخل بشيء من التفصيل.

وينبغي أن نـلاحظ هنا أن هذه المداخل تتفـاوت تفاوتا كبـيرا من حـيث حجم اهتمام الباحـثين بكل منها من جانب، ومن حيث درجة تداخل وغـموض القضايا التي يثيرها كل منها من جانب آخر، مع احتمـال وجود بعض الإسهامات الواقعية التي تجمع بين خصائص أكثر من مدخل واحد في الوقت ذاته كما أسلفنا.

أولاً: مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية

يقـوم هذا المدخل على التـسليم «ضـمنا» بصـلاحـيـة مناهج البـحث العلمي التـقليدية، وسـلامة النظريات والتـعميمـات التي تم التوصل إليـها باسـتخـدامه وصلاحـية نظريات الممـارسة المسـتمدة منهـا في جوهرها للتطبـيق في كل مكان- ولكن مع أخذ الظروف المحلـية والعوامل الثقـافية في الاعـتبار حـتي تتلاءم نماذج العلم والتطبيق مع الواقع المادي والاجـتماعي والثقافي في المجتـمع الذي تتم فيه البحوث أو الممارسة.

ويتراوح هذا المدخل من حيث المدى الذي يذهب إليه أصحابه من حيث حدود درجة الملاءمة المسموح بها بين من يكتفون بمجرد تنقية الشوائب التي تتعارض مع الشريعة، ومن يطالبون بإيجاد المواءمة الضرورية واللازمة بين العلوم أو المهن وبين النسيج الثقافي الذي تتم فيه البحوث والممارسة.

- **فعلى المستوى الأول:** فاننا نجد من يطالبون بتنقية العلوم والمراجع والكتابات العلمية والمهنية من «الشوائب» التي تتعارض مع الشريعة تعارضا صارخا، وذلك على أساس الرغبة في اتخاذ إجراء سريع لاستبعاد ماهو ضار حتى ولو لم يكن في النية بذل جهود إيجابية أخرى، وذلك لتجنب الظهور بمظهر انعدام الحساسية نحو قيم وثقافة المجتمع الذي يتم فيه البحث أو الممارسة.

فالجهود التي تقتصر في جوهرها على التخلص مما يخالف وجهة النظر الإسلامية إذن تعتبر بمثابة إجراءات «طوارىء» عاجلة، تستبعد الضرر وإن لم تحقق الفائدة الإيجابية، ويمثل هذا الاتجاه ماجاء في تقرير لأحد الأقسام العلمية بإحدى الجامعات الإسلامية عن جهوده في التأصيل الاسلامي حيث يتحدث عن «مراجعة مفردات المواد أكثر من مرة للتأكيد من خلوها مما يتعارض مع وجهة النظر الاسلامية» (مركز البحوث: ٤٦)، ... فلا يعقل مثلا أن يقوم الأساتذة في مجتمع مسلم بتدريس آراء فرويد التي تنص على أن الدين هو نوع من المرض النفسي العصابي الجماعي العام في البشر (O'Doherty:15).

كما أنه في محيط الخدمة الاجتماعية لا تصح الدعوة إلى مثل ماجاء في أحد مراجع خدمة الفرد حول الزعم بأن الاسلام لن يقف حائلا دون اباحة التبني بمعناه القانوني المعروف في الغرب لأن الاسلام لا يقف «حائلا دون الاصلاح ودون التطور الحديث بدليل أنه لم يقف من قبل حائلا دون تنظيم النسل ودون سفور المرأة وخروجها إلى العمل»(!)، وذلك رغم أنه معروف للعامة والخاصة أن الإسلام قد حرم التبني تحريما قاطعا مع حث المسلمين بكل قوة على رعاية اليتامى بكل سبيل.

- **أما على المستوى الثاني :** فإن عملية الملاءمة تتخذ أبعادا أعمق بكثير من مجرد تنقية الشوائب والمخالفات الصارخة للشريعة، فنرى البعض يطالبون «بتوطين» العلوم الاجتماعية ومهن الممارسة الانسانية لكي تستجيب لواقع المجتمعات الإسلامية، فرأينا مثلا من يدعو إلى بناء «علم نفس وطني- إن جاز هذا المصطلح- متميزا عن علم النفس الغربي في توجهاته وقوانينه ومناهجه... ولم تكن هذه الدعوى بدعة فقد سبقهم إليها علماء النفس في اليابان والهند ورومانيا الذين أخذوا يدعون إلى علم نفس وطني في بلادهم» (كمال مرسي: ٤٣-٤٤).

ويتوازى مع هذا المطلب في محيط الخدمة الاجتماعية ظهور حركة قوية تنادي «بتكييف وتطويع المهنة حسب ظروف ومتطلبات المجتمع الذي تعمل فيه... (حتى) تتلاءم أكثر مع النسيج الثقافي الذي توجد فيه (عبدالفتاح عثمان وآخرون، ١٩٨٤: ٢٨٥)، وهذا هو مايعرف باتجاه «توطين الخدمة الاجتماعية»؛ والتوطين بهذا المعنى مفهوم براجماتي واقعي «يتشابه مع عملية تكيف الكائن الحي مع بيئته، فالكائن الحي الذي لا يتلاءم مع بيئته مقضي عليه بالفناء» (عبدالحليم رضا، ١٩٨٩: ١٩٥-١٩٦)، ويوضح صاحب هذا الرأي المنطق الذي اعتمده في المناداة بحتمية توطين الخدمة الاجتماعية على أساس «اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الدول المتقدمة صناعيا وبين الدول النامية... وهذا التباين في النسيج الثقافي لابد وأن يفرض على الخدمة الاجتماعية الآتية من الخارج أن تتعرض لتغير يجعلها منسجمة مع سائر مكونات النسيج الثقافي للمجتمع».

ومثل هذا الموقف يرشح أصحاب هذا المدخل ليكونوا أقرب الناس لتفهم وتعضيد فكرة التأصيل الاسلامي لأنها تعتبر الامتداد الطبيعي لموقفهم العلمي، فماذا لو سلّموا بأن ممارسة المهنة لابد أن تكون منسجمة مع «النسيج الثقافي» للمجتمع الذي تمارس فيه، ولما كان الإسلام يمثل في المجتمعات الاسلامية أقوى العناصر تأثيراً على «ثقافة» تلك المجتمعات (سواء رضينا بذلك أم لم نرض). بسبب «طبيعته المؤسسية» التي لها رؤيتها المحدّدة بالنسبة لكل النظم الاجتماعية في

المجتمع، فـلا مناص من التسليم بأن التأصيل الإسـلامى للخدمة الإجتمـاعية فى الدول الاسلامية هو الطـريق الوحيد الذي يشير إليه بوضـوح اتجاه توطين الخدمة الاجتماعية ذاته.

وفي ضوء ماسبق فان من الواضح أن الجهود التي تبذل في اطار مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية يلاحظ عليها مايلي:-

١- أنها لا تعتـبر بذاتها جهـودا للتأصيل الاسلامي بمعناه المتكامـل وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ أن مايبذل من جهود علي مستوى «تنقـية المخالفات الصارخة للشريعة» ليس إلا جهدا من الـنوع السلبي الذي لا ينشيء شيئا إيجـابيا جديداً في اتجاه الـتأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية بقدر مايزيح شيئا سلبيا من الطريق.

ب ـ أن ما يبذل من جهود «للملاءمة مع النسيج الثقافي» للمجتمع من خلال فكرة التـوطين التي تقف عند حد مـراعاة الاعـتبـارات الاجتـماعـية والاقـتصـادية والسياسية، لاتسـهم أيضا إسهاما إيجابيا كافـيا في التأصيل الإسلامي، وذلك لانطلاقها من تصور قومي أو محلي لا من تصور إسلامي.

٢ ـ أن نفع تلك الجهود محدود وموقوت، وأنه لابد من استكمال السير في نفس الاتجاه إلى مـداه الذي لابد أن ينتهي إلى التأصيل «الإسـلامي» حتى يمكن أن يكون لتلك الجـهود مـردود مـلائم فيـما يتـصل بصـدق النظريات أو فاعليـة الممارسات.

ثانيا: المدخل الدفاعي (الاعتذاري)

يقوم هذا المدخل على محاولة إثبـات أن الإسلام ممثلا في القرآن الكريم والسنة المطهرة أو فـيمـا انبثق عنهـما من إسـهامات السلف وغـيرهم من علمـاء المسلمين المتقـدمين قد كان لهم فضل السـبق في التوصل إلى نظريات ومفـاهيم لم يأت بها العلم الحديث إلا مـؤخراً، فنرى الباحثين يبذلون جـهودا كبيـرة لانتقاء الآيات أو

الأحـاديث الـنبـوية التي تدعـم بعض المفـاهيم أو الـنظريات المألوفـة فـي العلوم الاجتـماعـية الحديثـة، ويتصـور أصحاب هـذا المدخل أنهم بهذا «يدافـعون» عن الإسلام، ويثـبتـون صحة حـقائقه، ويبـرهنون على تفوقـه على إسهـامات العلم الوضعي.

وقد كـثر استـخـدام هذا المدخل بشكل خـاص في علم النفس بسبب تـعرض القرآن الكريم في آيات عديدة لأحـوال النفس وأحوال القلب والعقل وما شـابهها من مصطلحات تتصل بالحياة النفسية والروحية، ولعل من المحاولات الواضحة في هذا الاتجاه مـاقام به عزت الطويل للربط بين بعض الايات الكريمة وبعض مـفاهيم نظرية التـحليل النفـسي، مـسويّا بـين النفس اللوامـة والأنا الأعلى، وبين النفس الأمارة بالسـوء وبين اللاشعور (وقد يقـصد الهو)، وبين النفس المطمئنة والـشعور (وقد يقصد الأنا) (فؤاد أبو حطب ١٩٨٩: ٤٣-٤٤).

ويطلق الدكـتـور فؤاد أبو حطب عـلى هذا المدخل «الاتجاه الإسـقـاطي» على أساس أن أصحابه يقرأون القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجـهتهم المعرفية، كما أطلق عليه أيضا اتجاه «التـرجمة الفورية» للمفاهيم النفـسية في الإطار الإسلامي، وهذا يتشـابه من وجه ويختـلف من وجه آخر مع مـا سماه د. مـالك بدري باتجاه «المسـايرة» عند أولئك الذين «يكتـبون أبحـاثهم على أسـاس مبـاديء علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته، ثم يبحثـون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التي لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فينثرونها في البحث هنا وهناك ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسـلامي لعلم النفس» (أبو حطب: ٤٥)، فـوجه الاتفاق بينهـما يتمثل في الانطلاق من مفاهيم العلوم الحديثة وتدعـيمها بأدلة شرعية، ولكن وجه الاختلاف يكمن في أن أصـحاب الاتجاه الدفاعي يغلب أن يكونوا من المتـحمسين وجدانيا للاتجـاه الإسلامي الراغبين بصفـة أساسية في دعم مـوقف الإسلام، أما أصحاب اتجاه المسايرة فهم أكثر اهتماما بالاستمرار في إطار التوجهات المألوفة للعلم الحديث.

ولو أننا حللنا المسلمات التي يقوم عليها هذا المدخل لوجدنا مايلي:

١- يسلم أصحاب هذا المدخل «ضمنا» بصحة «نظريات» العلم الحديث ومطابقتها للواقع بما يتجاوز الزمان والمكان.

٢- يسلم أصحاب هذا المدخل بأن إثبات تطابق الكتاب والسنة مع تلك النظريات يدعم مكانة الاسلام كدين، ويثبت أنه لا يتعارض مع العلم (لاحظ مثلا ماأعلنه أحد من تبنوا هذا المدخل): «ليس هناك تعارض إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلي النفس البشرية) (أبو حطب: ٤٤).

٣- عادة مايكون إثبات التطابق بين مفاهيم العلم الحديث والنصوص تطابقا سطحيا لا يتسم بالأصالة.

ومن الواضح أنه لا يسعنا التسليم بالفكرة الأولى أصلا، وذلك على أساس ماهو معروف من أن النظريات العلمية وإن كانت قد تنطوي على بعض الحقائق أو التعميمات الإمبيريقية التي تم التحقق من صدقها واقعيا، إلا أنها تضم ماهو أكثر من ذلك بكثير مما لا يخرج عن كونه فروضا وأطرا تفسيرية لم تخضع بعد للتحقق الواقعي، بل إن بعض النظريات «العلمية» التي ذاع صيتها لا تضم إلا عددا محدودا للغاية مما يمكن اعتباره حقائق أو مشاهدات محققة في حين أن معظم محتواها انما هو مما «ابتكره» صاحب النظرية من تفسيرات من عنده، مما يجعل «النظريات العلمية» بطبيعتها دائما محل نظر دائم، كما يجعلها معرضة باستمرار للتعديل والتبديل بل للطرح والاستبعاد في حالات قليلة حيث يحل محلها ماهو أقدر منها على التفسير.

وبناء على ذلك فإن المقولة الثانية التي يسلم بها أصحاب هذا المدخل تتهاوى، فمحاولات إثبات سبق الاسلام للتوصل إلى مفاهيم ونظريات ليست محققة ولا صحيحة أمر لا يدعم مكانة الاسلام ولا يأتي بخير، لأنه لا يقربنا من معرفة الحقيقة، غاية الأمر أن أصحاب هذا المدخل قد هزهم الشعور بهزيمة العالم الاسلامي أمام الحضارة الغربية المتميزة باسهاماتها العلمية والتكنولوجية، وأنهم يحاولون محاولة يائسة للدفاع عن دينهم بطرق ليست منتجة مما يؤدي عادة إلى عكس هدفهم.

ويترتب على ماسبق نتيجتان:

(١) أن نشـر البحـوث المنطلقة من هذا المدخـل قد يوحي للبـعض أن هذا النهج يحقق أهداف التأصيل الاسلامي في حين أن الأمر ليس كذلك.

(٢) أن صرف الجهود والطاقة في هذا الاتجاه ليس مثمرا، وأن الأولى بذل الجهود في الطريق الصحيح للتأصيل الاسلامي حتى لو لم تكن ثمرتها قريبة التناول.

(٣) أن السير في هذا الاتجاه بما يؤدي إليه من خلط وتشويش يصرف الباحثين من ذوي الاخلاص (وإن لم يكونوا من ذوي التـفهم لحقـيقة التأصـيل الاسلامي الصحيح) عن الإسهام في جهود التأصيل الحق.

(٤) أن نشـر تلك المحـاولات قـد يؤدي في بعـض الحالات المـتطرفـة إلى إعطاء المعارضين للتأصيل الاسلامي على أسس ايديولوجية معينة أسلحة يهاجمون بها جهود التأصـيل الصحيح، ويمثل هذا بوضوح ماجـاء في نقد أحدهم لمثل تلك الجهود إذ يقول «لم تتجاوز تلك المحاولات حقيقة بذل جهد لايجاد تطابق بين قيم الخدمة الاجتماعيـة... وبين القيم الغربية من جهة، وبينها وبين الاسلام من جهة أخري، ولذلك... هزمت دعاوي... الأسلمة نفسها بنفسها (مختار عجوبة، ١٩٨٩: ١١٢).

ثالثا: مدخل «الثقافة الاسلامية»

إذا كانت الجـهود التي بذلت في إطار المدخل السـابق تبدأ منطلقـة من المفاهيم والنظريات الحديثة بحثـا عما يدعهما من النصوص التي تثـبت أن الاسلام قد سبق العلم الحديث في التوصل اليها، فإن هذا المدخل على العكس من ذلك يقوم على عرض مفاهيم الإسـلام وبسط موقفه من القضايا المتصلة بالتـخصص استنباطاً من المصادر الشـرعية دون اهـتمام يذكـر بإيجاد أي «تكامل حقـيقي» مع مـاجاءت به العلوم الحديثة في هذا الشأن، وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون أنهم بذلك يدعمون تخصصهم ويثرونه بإعطائه قاعدة شـرعية، وفي بعض الحالات المتطرفة قد يريدون أن يثبتوا أنه لا حاجة لتخصصهم بما جاءت به العلوم الحديثة لأن بامكانهم الاعتماد على التراث الاسلامي وحده في هذا المجال.

فترى من ينطلق من هذا المدخل يعالج الموضوع بطريقة شبيهة بالدراسة الفقهية البحتة، ويستند إلى مراجع العلوم الشرعية أساسا، بنفس المنهج وطريقة التناول التي نجدها عند المتخصصين في مادة «الثقافة الاسلامية» التي تدرس في الجامعات العربية لتزويد الطلاب- كما يذكر أحد مراجعها- «بثقافة نافعة عن (الاسلام) تؤدي إلى ترسيخ مبادئه، والايمان بمثله، وفهم نظمه، ورد الشبهات عنه،وإحباط المكائد التي تحاك ضده من أعدائه، وبخاصة في المضمار الفكري والثقافي...» (عمر عودة الخطيب: ١٩٨٦: ٥).

ويمثّل هذا المدخل في علم النفس إسهام محمد رشاد خليل وغيره ممن كتبوا في إطار علم النفس الاسلامي (بمعنى آخر غير المعنى الشائع) الذي «يهدف إلى دراسة النفس الإنسانية دراسة مكتبية من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية واجتهادات علماء المسلمين على مر العصور، لبيان موقف الشرع منها ووصفه لأحواله وطبيعتها...» (كمال مرسي: ٦٤).

ويمثله في نطاق علم الاجتماع معظم ماجاء في دراسة عن «الإسلام وعلم الاجتماع العائلي» للدكتور عبدالرؤوف الجرداوي (١٩٨٨) الذي بدأ كتابه باشارة توحي بمتابعته لمدخل العلوم الاجتماعية «للمسلمين» (ص ص ١٠-١١) إلا أنه انتهى إلى إسهامات شبيهة بإسهامات مدخل الثقافة الاسلامية.

كما يمثله في محيط الخدمة الاجتماعية ماقدمه د. لبيب السعيد (١٩٨٠) في كتابه عن «العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية» خصوصا ماجاء في القسم الثاني منه تحت عنوان «أصول العمل الاجتماعي في الاسلام» حيث يقوم المؤلف باستعراض الآيات القرآنية والأحاديثُ الشريفة ومواقف السلف التي تصور موقف الاسلام وممارسة المسلمين في جوانب ومجالات متعددة من مجالات ممارسة المهنة، حيث عقد فصولا للحديث عن أصول خدمة الجماعة في الاسلام، وأصول الخدمة الاجتماعية في مجالات الأسرة والطفولة، والمجال الطبي من منظور الاسلام، وقد بذل المؤلف جهدا كبيرا في تجميع النصوص التي تلائم كل جانب من تلك الجوانب المختارة، ولكن دون أي محاولة للربط بينها وبين الأطر المستمدة من نظريات الممارسة الحديثة.

وقد قدم د. علي حسين زيدان دراسة موضوعها «دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين: منظور اسلامي» استقى فيها مادته من المصادر الشرعية عن قصد حيث قال «يحتوي الاسلام على تصور متكامل للتعامل مع ظاهرة الانحراف وصفا وتحليلاً وتفسيرا وعلاجا... وقد حرص الباحث على أن يقتصر في اعداده لهذا (البحث) على المراجع الاسلامية حتى لا يقع أسيرا للفكر الوضعي...». (١٩٩١: ٣).

وبصفة عامة فإن الجهود التي تبذل في نطاق هذا المدخل وإن لم تتحقق لها شروط التأصيل الكاملة على الوجه الذي أوضحناه، إلا أنها طالما كانت جهودا جادة ومنظمة، تتسم بالتعمق والبصيرة فإنها ولا شك تقدم مادة يمكن للجهود التأصيلية التالية أن تستفيد منها، وبشرط ألا توحي تلك الكتابات بأنها تقدم نتاجا «مكتملا» من نوع التأصيل الإسلامي الصحيح، لأن هذا إن حدث فإنه يجر جهود الباحثين الآخرين في غير الاتجاه المطلوب من جهة، كما أنه قد يؤدي من جهة أخرى إلى شعور غيرهم بأن عملية التأصيل قد بلغت مداها رغم أنها في واقع الأمر لازالت في بداياتها الأولى.

وإذن فإن الجهود التي تبذل لاستخلاص مافي المصادر الشرعية من قواعد أو مباديء عامة أوحقائق مقررة مما يتصل بالتخصص العلمي أو المهني تعتبر «خطوة» علي الطريق إلى التأصيل الإسلامي وإن لم تعتبر تأصيلا إسلاميا بالمعنى الشامل- فهذا يتطلب إضافة إلى ذلك استيعابا كافيا لإسهامات العلم الحديث وتكاملا بينهما بشكل حقيقي.

رابعا: مدخل العلوم الاجتماعية «عند المسلمين خاصة»

يقوم هذا المدخل على نوع من التسليم «المعلن أو الضمني» بسلامة المنهج العلمي التقليدي المستخدم في الوقت الحاضر في العلوم الاجتماعية، والتسليم بصحة النتائج التي تم التوصل إليها باستخدامه، ولكن مع الاقتناع بضرورة توجيه جهود خاصة لدراسة سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم باعتبارها فئات متميزة بخصوصيتها من بين الفئات التي تتولى تلك العلوم دراستها، بحيث ينشأ نتيجة لهذا فرع من فروع الدراسة في علم النفس مثلا ينصب علي «السلوك الديني

للانسـان المسلم» أو فـرع لـعلم الاجـتـمـاع ينصب على «دراسـة المجـتـمـعـات الاسلاميـة»، يطلق عليه في الحالة الأولى «علم النفس الاسـلامي» (بأحد المعاني التي يرد بهـا هذا الاصطلاح في كتـابات علم النفس»، وفي الحـالة الثانيـة «علم الاجتماع الاسلامي» (بأحد المعاني المستخـدمة أيضا). وأما بالنسبة للمهن فان هذا المدخل يتمثل فـي تطبيق طرق ومنهجيات التـدخل المهني الحالية دون تعديل كـبير ولكن لتحقيق أهداف المجتمع المسلم في اطار ما أصبح يعرف «بالخدمة الاجتماعية الاسلامية» في بعض الكتابات الحديثة.

فأمـا بالنسبـة لعلم النفس فلعل أول من دعا إلي بناء «علم الـنفس الاسلامي» بهـذا المضمـون كان د. أحـمد فـؤاد الأهواني الذي أشـار في تقديمه لكتـاب عن الدراسـات النفـسيـة عند علماء المسلمين في عـام ١٩٦٢ إلى أننا «إذا كنا أفسـحنا المجال لدراسـة الظواهر الدينيـة نفسانـيا، فلا غـرابة أن نقول بوجـود علم نفس إسلامي كما نقول بوجود علم نفس نصراني. . . لاختلاف خصائص كل دين من الأديان » (كمال مرسي: ٦-٧).

وقد أشار د. فـؤاد أبو حطب في تحليله لهذا التوجه (ص٤٦) إلى أننا نستطيع أن نستشف مما كـتب في هذا الاتجاه الدعوة «لبناء فرع من فـروع علم النفس يهتم بالدين الاسلامي كما تهتم فروعه الأخرى بمجـالات اهتمامها»، كما أنه بعد أن قام بمراجعة بعض الكتابات التي سارت في هذا الاتجاه قـد بيّن أن بعضها يذكر صراحة «أنه لن يطمح في أن يستنبط له منهـجا جديدا، إنما هو يستوحي لذلك ما انـتهجه بعض أئمـة البـحث الغـربيين من مناهج»، ومن هـذا نرى أن القـضيـة بالنسـبـة لأصحـاب هذا التوجـه لا تخرج عن فـتح الباب لدراسـة الخبـرة الدينية للانـسان باستخدام نفس مناهج الدراسة التقليدية في علم النفس.

أما في محيط علم الاجتماع فقد دعـا إلياس بايونس إلى ما سماه «بعلم اجتماع إسلامي» لسد الفراغ في كتابات علم الاجتماع حول «المجتمعات الاسلامية أو. . . منطقة الثـقافة الاسلامـية. . . (حيث) أن الدراسـة المنظمة للإسلام حقل مـهمل إهمالا جسيمـا في علم الاجتماع، فلا تكاد تكون هناك دراسة اجتـماعية للإسلام والمجتمعات الإسلامية. . . إننا في حـاجة إلي علم اجتماع إسلامي من أجل فهم المعتقدات والمجتمعات الإسلامية» (بايونس، ١٩٨٤: ٤٢-٤٤).

ويسير د. زكي اسـماعيل في نفس الاتجاه بوضوح إذ يقرر أن «علم الاجـتماع الإسلامي من حيث كونه علـما يدرس الظواهر والنظم الاجتماعية دراسـة وصفية تقريريـة تعبر عـما هو كـائن من النظم، (أما) من حـيث هو إسلامي الاتجـاه فإنه يدرس هذه النظم والوقائع من منطلق إسلامي اجتـماعي أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعـلاقات والتفـاعلات الناشـئة عن احـتكاك المسلمين ببعـضهم البعض وبغيرهم في معاملاتهم وضـمائرهم ونسكهم، أو دراسة نظمهم وعلاقاتهم الاجتماعيـة مع غير المسلمين...» (١٩٨٨ : ٢٤)، ثم إنه يؤكد أن علم الاجـتماع الإسلامي ليس علما معياريا يدرس مـاينبغي أن يكون، ويشير إلى أنه اذا كان علم الاجتمـاع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عمومـها فإن علم الاجتـماع الإسلامي يقتصر علي «الظواهر الاسلامية»، ويقرر أن علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما «لايهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها» (ص٢٦).

أما فـي محيـط الخدمة الاجـتمـاعيـة فلعل أول من دعا لاسـتخـدام اصطلاح «الخدمـة الاجتـماعـية الإسـلاميـة» بهذا المعنى المحـدد هو . د. محـمد أحـمد عـبدالهادي في كتـابه بهذا العنوان (١٩٨٨) حيث يوضح فيـه هدفه بغير التـباس حيث يقول «أن ما نقصده بالخدمة الاجتـماعية الاسلامية... هو، استخدام طرق الخدمـة الاجتمـاعية ذاتهـا بأدواتها وأسـاليبهـا وتكنيكها في تحـقيق أهداف الدين الاسلامي، أي أنهـا مجال جـديد من مجالات العـمل بالخدمة الاجـتماعيـة شأن العديد من المجالات الأخرى» (ص: ٣٣٥)، فـكأن الخدمة الاجتماعيـة الإسلامية بهذا المعنى تُسلّم بالطرق التـقليدية والوسائل التقليـدية الحالية للمهنة ولكـنها فقط «تخـصص» الأهداف المهنية من حـيث أنه توجـههـا إلى خدمـة أهداف المجتـمع المسلم، وفي هذا خـروج من الدائرة الضيـقة «العلمنة» الخـدمة الاجتـماعـية التي سادت في المجـتمعـات غير الاسـلامية ردحـا طويلا من الزمن إلى سعـة الالتزام بأهداف المجتمعات الاسلامية.

ومن الواضح أن الجهـود التي تبذل في نطاق مدخل العلـوم الاجتماعـية «عند المسلمين» وإن كـانت تسـد فراغـا لا يجـمُل بمجتـمع مـسلم أن يهـمله على هذه الصـورة، إلا أنهـا في ذاتهـا لا يمكن الاكـتـفـاء بهـا كـجـهـود تمثل «التـأصيل

الإسلامي»... للعلوم الاجتماعية بالمفهوم الصحيح، فلقد رأينا أن من كتبوا في إطار هذا المدخل إنما يبدأون بالتسليم عادة بما هو متعارف عليه من النواحي المنهجية أو النظرية في نطاق التخصص ولكنهم يطبقونها في دراسة (في حالة العلوم النظرية) أو إصلاح (في حالة المهن) المجتمع المسلم، دون بذل جهود جادة لإعادة النظر والمراجعة التي تتجاوزتجاوز تلك المنطلقات المنهجية أو النظرية التقليدية في إطار التصور الإسلامي الصحيح.

ولكننا نود أن نفرق هنا بين موقفين واضحين يمكن ملاحظتهما في الأعمال المنطلقة من هذا التوجه فيما يتصل بأسباب تسليم أصحابها بالمناهج والمنطلقات التقليدية في التخصص:

١- فبعض الكتاب يسلّمون بالمناهج والمنطلقات التقليدية على أساس أنها منطلقات «علمية» صحيحة «لابد» من الالتزام بها، وأنه لامجال لإعادة النظر فيها ولا مشروعية لذلك، ومن الواضح أنه يصعب تصنيف أصحاب هذا الموقف في عداد أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي الحق، ويرجع السبب في إصدار مثل ذلك الحكم إلى أن التناول التقليدي لهذه العلوم حتى وإن انصب على مجتمع مسلم فإنه سيكون محكوما بالاتجاهات الفكرية المادية والإمبيريقية المتطرفة المنطلقة من نظرة مختلفة للانسان والكون والحياة ولرسالة العلم ومنطلقاته في منظورها التقليدي «القديم»، فكيف يمكن والحال كذلك أن نأمل في انعتاق هؤلاء من إسار تلك التصورات التي لا تنظر للفرد المسلم أو المجتمع إلا كما تنظر إلى عينة مادية لا صلة لنا بها.

ومما هو جدير بالذكر أن أصحاب هذا التوجه متقاربون في موقفهم إلى حد كبير مع أصحاب مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية من المنادين بتوطين العلوم والمهن والذين يتوقفون دون أخذ العوامل الروحية والدينية في الاعتبار ولنفس الأسباب.

٢- ولكن البعض الآخر وإن طالبوا بدراسات منصبة على المجتمع المسلم أو بممارسات تحقق أهدافه في إطار فرع أو مجال للعلم أو المهنة التي تخصصوا فيها فانهم يدركون أهمية العوامل الروحية والدينية في خصوصية تأثيرها على

سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم، ويوجهون جـهودهم الجادة لدراستها في حدود الممكن، وهم بهذا يختلفـون بشكل واضح عن أصحاب مدخل الملاءمة الاجتمـاعية والثقافـية المنادين بالتوطين الذين لايذكرون حـتى لفظ «إسلامي» ضمن اهتمامـاتهم، ويقتصرون على اهتمامـات ذات طبيعة جغرافيـة وإقليمية ومحليـة، أو يراعون جوانب مادية واجـتماعيـة وثقافية مـختزلة (تستـبعد أي إشارة إلى الإسلام) فقط.

ومن الواضح أن أصـحاب هذا التوجـه ينبغي أن يكونوا على وعـي كامل بأن متـابعـة هذا المدخل على هذا الوجه لا تخـرج عن كونهـا أحد الجـوانب المفـيدة وبشكل مرحلي فقط نحـو تحقيق أهداف التأصيل الاسـلامي بمعناه الصحيح، وأن يدركوا أنه بعد تحقـيق جهود التأصيل الإسلامي الصحيح لدرجـة كافية من النضج فإن مايترتب على ذلك من وضوح الرؤية الإسلامية للظواهر الـنفسية والاجتماعية وللممارسـات المنطلقة منها ستـغطي وتتجاوز الاهتمامـات المحدودة لهذا المدخل- مدخل العلوم الاجـتماعية «للمـسلمين خاصة» ـ بل إن المتوقع عندئـذ أن التأصيل الإسلامي لتلك العلوم والمهن عندما يبلغ مداه فإنه لن يكون قادرا فقط على تفسير السلوك والعلاقات الاجتماعيـة للمسلمين وفي نطاق العالم الإسلامي فقط، ولكنه سيـتجاوز ذلك إلى تفـسير الظواهر الإنسـانية في كل المجتـمعات التي خلقـها الله سبحانه وتعالى.

الفصل العاشر

مداخل التأصيل المتكامل

الفصل العاشر

مداخل التأصيل الاسلامي المتكامل

رأينا فيما سبق أن المداخل التي تعرضنا لها للآن لا تتحقق فيها شروط التأصيل الاسلامي كاملة، ومن هنا جاءت تسميتها بمداخل ماقبل التأصيل أو مادون التأصيل، بقصد التمييز بينها وبين المداخل التي تسير في الاتجاه الصحيح للتأصيل الاسلامي علي الوجه الذي يعكس التصور الواضح للمفهوم على الصورة التي تبينت لنا في الفصول السابقة، والآن فإن بوسعنا الانتقال لمناقشة مدخلين ينتميان إلى هذه الفئة الأخيرة من المداخل وهما المدخل الجزئي والمدخل الشامل.

أولا: مدخل التأصيل الجزئي

يقوم هذا المدخل على فهم صحيح لمتطلبات عملية التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية، من استيعاب واستثمار لاسهامات العلم الحديث في الإطار العام للتصور الاسلامي الصحيح للانسان ومكانه من هذا الوجود، مع ايجاد التكامل الحقيقي فيما بينهما، ولكن كنتيجة للشعور بما يتطلبه التأصيل الشامل من وقت طويل وجهود مضنية جماعية ومؤسسية، فان الباحثين المقتنعين بمتابعة هذا المدخل المتكامل يفضلون تجزيء الموضوعات والقضايا والمجالات التي يتضمنها التخصص، ثم بذل الجهود لتأصيل كل منها علي حدة، مع نوع من التوقع بأن هذا الجهد سيؤدي في النهاية إلى «ما يعادل» التأصيل الشامل المطلوب.

ويمكن التمثيل لهذا المدخل بما جاء بتقرير أحد الأقسام العلمية في إحدى الجامعات الاسلامية حول منهجه في التأصيل الاسلامي. حيث ذكر ضمن ما ذكر من أنشطة الربط بين الإسلام وعلم النفس الحديث موضحا أن هذا الربط يمكن أن يتحقق عن طريق «أبحاث محددة... يخدم كل منها موضوعا معينا يعمل على الربط بين المادة العلمية في مجال علم النفس وبين الاسلام...» (مركز البحوث: ٤٦).

وقد حددت اللجنة الدائمة للتأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض ما يزيد عن خمسين موضوعا مقترحا تقع في نطاق اهتمامات علم النفس وعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية والتربية يدعى للكتابة فيها الباحثون بأمل أن تنجلي هذه الجهود البحثية الفردية عن تصور عام وشامل.

وتعتبر محاولة جمال سلطان لتأصيل مفهوم «وقت الفراغ» (١٩٩٠) نموذجا طيبا لتطبيق هذا المدخل، فقد قام الباحث باستقصاء ونقد الاسهامات العلمية التي توصلت اليها الحضارة الغربية حول هذا المفهوم، ثم انطلق من فهم واضح للتصور الاسلامي للانسان ليعيد صياغة هذا المفهوم من منطلق إسلامي بطريقة جادة ومتعمقة.

والحق أن هذا المدخل يلبي حاجة لدى أولئك الذين لا يرون في الميدان حتى الآن جهودا جماعية ومؤسسية كافية لتحقيق أهداف التأصيل الاسلامي بمفهومه الشامل، ومن هنا فإنهم يفضلون فتح الأبواب أمام الإسهامات «الفردية» مادامت ملتزمة بالمفهوم الصحيح للتأصيل، رغم الإدراك بأن هذه الجهود الفردية لابد بالضرورة أن تكون جزئية حتى تكون في نطاق الإمكان بالنسبة للباحث الفرد.

ولكن النقد الذي يوجه أساسا إلى هذا المدخل إنما يدور فقط حول التساؤل عما إذا كان يمكن التوصل إلى تأصيل حقيقي للجزئيات قبل التوصل إلى تصور متكامل للأطر الكلية التي تحكمها، أم أن هذا التناول الجزئي يغلب أن يؤدى إلى فقدان للاتجاه الصحيح دون أمل في تصحيح المسار لعدم وجود تصور كلي شامل.

وبلغة أخرى فإن عملية التأصيل الاسلامي تتطلب أولا توافر «تصور إسلامي واضح» حول الانسان والمجتمع والوجود، يكون بمثابة القاعدة العريضة أو الاطار الأشمل الذي يمكن في ضوئه تقييم إسهامات العلم الحديث في كل موضوعات التخصص، ومالم تتوافر تلك القاعدة العريضة أو ذلك الاطار الأشمل فإنه سيكون من الصعب إتمام ذلك التقويم على أساس متوازن، مما يفتح المجال للرؤى الجزئية عند معالجة كل موضوع أو قضية في غيبة ذلك الاطار الأشمل.

ولنضرب مثـالا لذلك بمن يحاول تأصيل ممارسة الخدمـة الاجتماعيـة في مجال رعاية الأحداث مـستخدما مـدخل التأصيل الجزئى، ولنفرض أنـه قد اتخذ كنقطة بداية لتحليله الانطلاق من نظرة للطبيـعة الإنسانية مثلا تقـوم علي أهمية العوامل الروحيـة المتعلقـة بصلة الإنسان بربه كـعوامل حـاسمة في السـلوك السوي، أو السلوك المنحرف (في حالة اعتلال تلك الصلة)، ولكنه لم ينطلق من نظرية شاملة حول السلوك الإنساني في سوائه وانحـرافه من المنظور الاسلامي بما كان يمكن أن يضع أمـامه بوضـوح موقـع العوامل الروحـية بين تـلك العوامل، فـانه يمكن أن يتوصل إلي نتائج قاصرة نتيجـة لعدم الاعتماد على إطار تصوري شامل، ومن هنا فإن الجهد الذي يبذل سيكون جهدا مفـيدا، ولكنه سيكون جزئيا يصعب ضمه إلى غـيـره للتـوصل في الاتجاه الـعكسي إلى تصـور شـامل للمـهنة كلهـا من المنظور الإسلامي.

ومع ذلك فـإن تجـزيء المشكلات الكبـرى قـد يؤدى إلى إلقـاء الأضـواء على جـوانب من تلك المشكلات تكون سبـبا فـي إنارة الطريق أمام المواجـهة الشـاملة للمشكلة، ونقصد بذلك أن من المحتمل أن تؤدي جهود التأصيل الجزئى إلى لفت الأنظار إلى القضايا ذات الطبـيعة الشاملة التي تتبدى أمـام كل باحث في موضوع جزئى من زاوية مخـتلفة، مما يؤدي إلى إلقاء الضوء على المشـكلة الصعبة فيـيسر مواجهتها، وهذا يبرر القول بأن مواجهـتنا للقضايا الشديدة التعقيد والتداخل التي تتضمنهـا عملية التأصيل الإسـلامي بالمعنى الصحيح ينبغي ألا تقتـصر علي مدخل واحد، وأن استـخدام المدخلين الجزئي والشامل بشكل متـزامن أو متواز يمكن أن يكون له دوره الإيجابي على عملية التأصيل بأسرها.

ثانيا: مدخل التأصيل الشامل

رغم اتفاق هذا المـدخل مع المدخل السابق من حـيث وضوح الرؤية بالنسـبة لما يعتبـر تأصيلا إسلاميـا بالمعنى الصحيح إلا أنه يختلف عنه بالنسـبة لقضية أسـاسية تتصل بنقطة البدء وأسلوب العمل، **فهذا المدخل يقـوم على ضرورة الوصول إلى**

وضوح بالنسبة للأساسيات قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، بمعنى أنه لابد من بذل جهود كافية أولا لاستجلاء التصور الإسلامي للانسان والمجتمع والوجود، الذي سيكون بدوره أساسا للنظر في إسهامات العلم الحديث في جملتها أيضا، بما يمهد الطريق في خطوة تالية لإيجاد التكامل بينهما بطريقة شاملة ومنطقية.

ولما كان هذا المدخل يعتبر بمثابة النموذج الذي ينبغي السير فيه -منطقيا- لتحقيق التأصيل الشامل للعلوم الاجتماعية، فلعل من المناسب أن نقدم هنا تصورا للخطوات أو المراحل التي يتضمنها سير العمل وفق هذا النموذج مطبقة في مجال محدد بعينه هو مجال علم النفس، وقد قدم هذا النموذج أحد الرواد في مجال التأصيل الإسلامي لعلم النفس يتميز بأنه ينطلق من نفس المنطلقات العامة لأسلمة المعرفة مع التطبيق على علم النفس.

لقد فصّل د. محمد عثمان نجاتي (ص ص ٨-٣١) الخطوات التي ينبغي أن تمر بها عملية التأصيل الاسلامي في علم النفس انطلاقا من هذا المدخل الشامل، وفيما يلي نعرض تلك الخطوات مع شيء من التصرف:-

١- التوصل إلى اتفاق على المسلمات المنبثقة من التصور الاسلامي الصحيح للكون والحياة والانسان، والتي تعتبر أصولا نهتدي بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس لمعرفة مايمكن قبوله منها ومالا يمكن قبوله.

٢- التمكن من علم النفس الحديث تمكنا تاما، بحيث نكون على معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم، وتطوره التاريخي، ومناهجه في البحث، ونتائجه ونظرياته، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد.

٣- التمكن من الأصول والمباديء الاسلامية التي تتصل بموضوعات علم النفس اعتمادا على ماجاء في الكتاب والسنة حول تلك الموضوعات أو مما يرتبط بها.

٤- معرفة الدراسات النفسية عند علماء المسلمين ونقد تلك الإسهامات في ضوء التحليل التاريخي الذي قد يكشف عن المصادر غير الإسلامية التي تأثر بها هؤلاء العلماء (مصادر يونانية- هندية- صوفية... الخ).

٥- التحليل النقـدي لاسهامات علـم النفس الحديث في ضوء التصـور الاسلامي الشامل المشار إليه في الخطوة الأولى، وفي ضوء الأصول والمبادىء الاسلامية المحددة المتصلة بعلم النفس المشار اليهـا في الخطوة الثالثة، فما اتفق مع ذلك التصور وتلك الأصول أبقى عليه، ومالم يـتفق أخضع للدراسة بهدف تعديله أو استبـعاده، وذلك في ضوء ادراك المسلمات التي استنـد اليها ذلك العلم في الوصول إلى تلك النتائج.

٦- إجراء البحـوث النظرية والميدانية والتجـريبية في علم النفس في ضـوء التوجه الإسلامي للإضـافة إلى المعارف العلمـية وإثرائها من هذا المـنطلق، بما يضيف إلى الاسهـامات العلمـية الصحـيحة، ويملأ الثغرات في الموضـوعات التي لم تنجح اسهامات العلم التقليدية في تغطيتها على الوجه الصحيح.

٧- التبادل العلمي بين المتخصـصين في علم النفس، وكذا بينهم وبين المتخصصين في العلوم الشرعيـة المرتبطة بموضوعه على أوسع نطاق ممكن، ضمانا لتـحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركـة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال، حتى تتحـقق «وحدة المعرفة» على المستوى المؤسسي كـما تحققت على المستوى البحثي.

٨- إعادة صياغة موضوعـات علم النفس من توجه إسلامي، وإعادة كتابة المراجع والكتب الدراسية لتنطلق من المنظور الإسلامي.

والمتأمل لهـذه الخطوات ليدرك أنها بـالرغم من وضوحهـا وتسلسلها تثيـر عددا كبيرا من القضايا وتحتاج إلى جهـود مضنية وممارسة واقعية حتى نصل إلى وضوح أكبر فيما يتصل بتفصيلات أداء العمل على الوجه المطلوب.

فإذا نظرنا على سـبيل المثال إلى الخطوة الأولى المتصلة بالاتفـاق على المسلمات التي تعكس التـصور الاسلامي الصـحيح فإننا نجـد القائمـة التى قدمهـا د. نجاتي (٩-٢١) تدور حول وحدة الحقـيقة ووحدة المعرفة، وحول طبـيعة الإنسان المادية والروحيـة، وحول خيرية الانســان وحرية إرادته، وهي قائمـة قد يتفق الباحـثون معهـا وقد يختلفون، سواء من حـيث استيعابها لـكل المسلمات الضرورية، أو من حيث محتوى كل منها، أو من حـيث علاقتها ببعضها، أو من حيث اعـتبار بعضها

فروضا تستحق الاختبار والتطوير بدلا من اعتبارها مسلمات لا تقبل الاختبار، وهذه القائمة تفتح الباب ولا شك أمام مزيد من الجهود وصولا إلى أرضية أوسع للاتفاق.

وبنفس القياس فإن قضية تحديد الأصول الاسلامية التي تقابل موضوعات وقضايا كل علم من العلوم الاجتماعية أو مهنة من مهن المساعدة الانسانية ليست بالبساطة التي تظهر بها لأول وهلة، فالباحث في التراث الإسلامي عما يقابل موضوعات تخصصه قد يكون محكوما أو على الأقل متأثرا في تحديد نطاق بحثه بالمفاهيم والأطر التصورية المستمدة من تراث العلم الحديث ذاته دون أن يدري، فالمرء لا يبحث عن شيء لا يعرف حدوده ولا يدري شيئا عن كنهه، وإنما الأكثر احتمالا أن يسترشد بما هو مألوف لديه من حدود ومفاهيم، مما يجره إلى مايريد أن يتجنبه دون أن يدري.

أما عن النظرة النقدية لاسهامات العلم الحديث فإن النجاح فيها يتوقف على إدراك المسلمات والافتراضات التي تكمن وراء كل نظرية علمية أكثر من مجرد مراجعة قضايا النظرية في ظاهرها، فبعض الباحثين لا يثور شكهم إلا عند مصادفة عبارات أو قضايا أو تعميمات تتجافى في ظاهرها مع التصور الاسلامي، أما فيما وراء ذلك فإنهم قد يتصورون أن الأمر لا يستدعي مزيد تنقيب، وكمثال على ذلك فإننا قد رأينا بعض المؤلفين يقررون مثلا أنه لا فرق من الناحية العلمية أن ننظر إلى الصحة النفسية من منظور الاسلام أو من منظور علم النفس الحديث لأن الهدف في الناحيتين واحد ألا وهو سعادة الانسان، وقد فات هؤلاء أن معنى السعادة مختلف أشد الاختلاف بين المنظور العلمي الحديث المنطلق من الحضارة الغربية وبين المنظور الإسلامي كما أكد على ذلك بقوة غيرهم من الباحثين.

أما عن إجراء البحوث في ضوء التوجه الاسلامي للإضافة إلى معرفتنا الحالية حول الإنسان والمجتمع فأمر يحتاج إلى وضوح كامل فيما يتصل بالقضايا المنهجية التي يثيرها، ولعل أخطر تلك القضايا يتصل بكيفية تحقيق مبدأ «وحدة المعرفة» تأسيسا على مبدأ «وحدة الحقيقة» (الفاروقي، ١٩٨٦ : ٨٠-١١٧) أو الجمع بين

معطيات الوحي من جهة والمشاهدات الإمبيـريقية من جهة أخرى، فالنظام العلمي التقليـدي قد فصل بين الاثنين فصـلا تاما، والمطلب الأساسي لأسلمة المعـرفة هو الجمع بيـنهما، وقـد رأينا بعض الباحـثين يمزجون بينهـما بطرق لا تحـقق التكامل الصحيح فيما شرحناه من مداخل ماقبل التأصيل.

ومما سـبق يتبين لنا بجـلاء أن هذا المدخل الشامل تـتوفـر فيه جـميع الـشروط الواجب توافرها في أي جهـد متكامل للتأصيل الاسلامي الصحيـح، كما يتبين لنا في الوقت ذاته أن هذا المدخل يتطلـب في الواقع مالا يقل عن عـملية إعـادة نظر كاملة وإعـادة بناء شاملة لـكل علم من العلوم الاجتـماعيـة ولكل مهنة مـن مهن المسـاعدة الإنسـانية ومن الواضح أن هذا يتطـلب تكريس الجهـد والوقت لسنوات وسنوات لفرق من الباحـثين المنظمين، المؤيّدين بالإطارات المؤسسية المناسـبة، قبل أن تبدأ ثماره الطيبة في الظهور.

كما أن السير في هذا الطريق يتطلب توافر الباحثين المتضلعين في كل من العلوم الحديثـة من جانب والعلوم الشـرعية من جـانب آخر، وهؤلاء عـملة نادرة حالت دون إنتاجهـا قوى تاريخية ودولية واجتـماعية عديدة لامـجال لوصف أبعادها في هذا المقـام، وليس بالإمكان توافـر الأعـداد المطلـوبة من هؤلاء البـاحـثين إلا باستـحداث برامج لإعـادة تأهيل جمـيع المتخـصصين في الفـروع الحديثـة للعلوم الاجـتمـاعيـة وبعض المتـخصـصين في العلوم الشـرعيـة علي الأقل على الوجـه الآتي: -

١- إذا تفهّم كل مشـتغل بالعلوم الاجتمـاعية ومهن المساعـدة الإنسانية في الدول الإسلامـية أنه لم يعد بإمكانه أن يعـيش مطمئنا راضي الضمـير إلى أنه يؤدي عمله كـما ينبغي، أو الزعم بأنه يؤدي واجـبه كمـا يجب، اللهم إلا إذا اختط لنفسه خطة (لا تعـوقه عن أداء عمله اليومي) تضمن له أن يقوم بـإعداد نفسه (في حدود فتـرة زمنية معقولة) للإلمـام المنظم بمنابع وطرائق البحث في العلوم الشرعية بطريقة تدريجية- مع الاستـفادة مما يمكن أن توفره الجامعات والهيئات المهتمة بالقضية من برامج وأنشطة مساعدة على ذلك.

٢- إذا أدرك بعض المشتغلين بالعلوم الشرعية علي الأقل بأن واجبهم يحتم عليهم الإلمام بالقضايا والنظريات التي ينطلق منها إخوانهم المشتغلون بالعلوم الاجتماعية والذين يقومون بتخريج جيوش من الخريجين الذين يتولون قيادة مختلف الأنشطة في مختلف جوانب الحياة (رضينا بذلك أم لم نرض) حتى يستطيعوا تقديم المشورة المناسبة لهؤلاء الزملاء عند تعرضهم في دراساتهم العلمية لقضايا الحياة والتنظيمات الاجتماعية التي تمس الحياة اليومية للمسلم في هذا العصر الذي نعيش فيه.

وبطبيعة الحال فإن أيسر شيء يستطيعه كل فريق هو أن يُعرضَ عن الآخر وأن ينأى بجانبه، مستشعرا لجوانب تفوقه وراضيا عن نفسه، فتلك مقتضيات قانون القصور الذاتي الذي لايمكن أن يؤدي إلى خير، والخاسر الوحيد من وراء هذا التجافي وتلك القطيعة هو مجتمع المسلمين، والأمر يتطلب تواضع كلا من الفريقين لله سبحانه وتعالى ثم لإخوانه المسلمين، والتعاون على البر والتقوى عسى أن يكتب الله التوفيق لكل من الفريقين في خدمة المجتمع المسلم.

ورغم أن المدخل الشامل هو بحكم طبيعته مدخل يتطلب عملا جماعيا منظما ومدعما تدعيما مؤسسيا مناسبا، فقد حاول البعض بذل جهود فردية للتأصيل الاسلامي المنطلق من هذا المنظور الشامل، فقد بذل الدكتور فاروق الدسوقي (١٩٨٦) جهدا لإيجاد تكامل حقيقي منبثق من فهم واضح للتصور الاسلامي للإنسان والمجتمع وبين معطيات علم الاجتماع الحديث، وسواء اتفقنا مع ماتوصل إليه الدكتور الدسوقي فيما يمكن اعتباره محاولة للتأصيل الاسلامي لعلم الاجتماع من المنظور الشامل أو لم نتفق معه فإن المرء لا يملك إلا احترام أصالة الباحث وقوة تمكنه من العلوم الشرعية من ناحية والعلوم الحديثة من ناحية أخرى لدرجة مكنته بسهولة ويسر من تجاوز ما جاءت به العلوم الاجتماعية الحديثة حيثما وجدت الحاجة لذلك.

كما ينبغي أن ننوه أيضا بجهد فردي آخر قامت به باحثة مسلمة في اتجاه التأصيل الاسلامي للخدمة الاجتماعية المنطلق من هذا المدخل الشامل هي الدكتورة عفاف الدباغ (١٩٩٤) التي قامت بمحاولة استجلاء طبيعة الانسان الذي نتعامل معه في محيط الخدمة الاجتماعية، وفهم السنن النفسية والاجتماعية التي

تحكم سلوكـه، والوصـول إلى تصور إسـلامي حـول أسبـاب المشكلات الفـردية الاجـتمـاعـية المنطلقـة من المنظور الاسـلامي في ضـوء هذا كله. ورغم أن هذه محـاولة شديدة الطموح في ذاتهـا، إلا أنها قد أسـفرت عن وضع بعض الخطوط على خريطة البحث المنطلقة من هذا المدخل الشامل لتكون عونا للباحثين الذين قد يتفقون أو يختلفون معها على بينة.

تعقيب

لقد حاولنا في هذا الباب استخلاص الشروط الواجب توافرها في أي جهد للتأصيل الاسلامي الصحيح، وطبقنا هذه الشروط للتوصل إلى تحديد المداخل المختلفة التي تعكسها الكتابات الحالية في الميدان، وانتهينا إلى تقسيم تلك المداخل إلى نوعين أولهما مداخل ما قبل التأصيل وثانيهما مداخل التأصيل الصحيح، وتعرضنا أخيرا للمسلمات الأساسية التي يقوم عليها كل مدخل مع نظرة نقدية توضح مكانه من عملية التأصيل الاسلامي.

والمأمول أن تؤدي هذه المحاولة - وما تستثيره من مناقشات- إلى إزاحة بعض العقبات من طريق حركة التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية من جهة، كما تؤدي إلى وضع بعض العلامات التي تشير إلى الطريق الصحيح إليها من جهة أخرى، ذلك أنه إذا أمكن التوصل إلى نوع من الاتفاق حول الطبيعة الأساسية لعملية التأصيل في صورتها الصحيحة، ثم أمكن التعرف على الموقع المحدد الذي يشغله كل مدخل من المداخل المذكورة بالنسبة لتلك العملية فلا شك أن هذا يعطي دفعة للحركة في الاتجاه الصحيح.

لقد عانت حركة التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية في السنوات الأخيرة من عمومية التناول، وقد آن الأوان للبحث في التفاصيل، وبدء المسيرة في الطريق الطويل، بدلا من التوقف عند المسميات أو التعامل مع التصورات غير الصحيحة للتأصيل الاسلامي.

اننا مطالبون جميعا اليوم ببذل أقصى الجهد ليس فقط لتغيير مناهجنا وممارساتنا وانما لتغيير أنفسنا، وتعلّم ما ينبغي لنا أن نتعلمه حتى نستطيع الاسهام الجاد منطلقين في هذا الطريق المبارك الذي يؤجر سالكه على نيته، ويوفق حسب ظنه بالله وحسب توجهه، فإن في ذلك خدمة أوطاننا وخدمة ديننا، وفيه لنا كأفراد فلاح الدنيا والآخرة.

ونحن اليـوم بفضل الله نجـد العون والمسـاندة من الجامـعات الاسـلاميـة ومن الهيئات العلمية التي بدأت تذلل الكثير من العقبات التي كانت تواجهنا في الماضي، ولعل تلك الجـامعات والهـيئـات العلميـة إذ تدرك حاجـة المتخصـصين في العلوم الحديثة لـبناء معرفتهـم الشرعية بطريقـة مبسطة ولكنها منظمـة أن تبتكر لذلك من أساليب التعليم- الذاتي وغيره مما يعين إخوانهم على تحقيق هذا الهدف النبيل دون أن يتطلب ذلك منهم إهمـال أعمالهم أو إنفـاق معظم وقتـهم في متابعـة الدراسة الشرعية بالطرق والمراجع المعتادة عند المبتدئين.

الباب السادس

تطبيقات تأصيلية

الفصل الحادى عشر:

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الاسلامى

الباب السادس
تطبيقات تأصيلية

رغم الأهمية القصوى لقضايا الفكر والمنهج كأساس لتوجيه العمل، إلا أن الأفكار تظل معلقة هائمة فى الأذهان حتى يتم تطبيقها فى الواقع، فعندئذ يصبح المجرد ملموسا ومحسوسا، ويصبح العام محددا، فينجاب الغموض، وتبدو العيوب الخبيئة التى لم تكن لتظهر لوتوقفنا عند حدود الفكر والنظر وحدهما.

وإذا كنا قد حاولنا فى البابين الثانى والثالث تقديم نموذج تطبيقى للتأصيل الإسلامى «لمنهج البحث العلمى» فى العلوم الاجتماعية، إلا أننا قد وجدنا أنه قد يكون من المفيد أن نختم هذا الكتاب بفصل تطبيقى ينصب هذه المرة على قضية تعبر عن نوع من «المحتوى» فى مقابل «المنهج» فى العلوم الاجتماعية - ألاوهى قضية تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية فى ضوء التصور الإسلامى - وهى قضية تهم المشتغلين بمهن المساعدة الاجتماعية وخصوصا الخدمة الاجتماعية ولكن لها أهمية عامة بالنسبة للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية.

ولكن هذه لا تخرج عن كونها مجرد محاولة أولية للتطبيق، وجهد فردى محدود بحدود الوقت والظروف التى تمت فيها، ومن هنا فإنها لاتمثل «نموذجاً» يحتذى بقدرما تمثل مؤشرا لما يمكن البدء به ثم تطويره فى جانبه النظرى، ثم إن بالامكان استخدامها كأساس لاستنباط فروض يمكن اختبارها فى الواقع فيتم بذلك التطوير فى الجانب البحثى أيضا.

الفصل الحادي عشر

محاولة أولية للتطبيق

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية
في ضوء التصور الإسلامي

الفصل الحادى عشر

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي

لايمكن الخوض فى تفسير المشكلات الفردية الاجتماعية فى غيبة فهم واضح لطبيعة الكائن الذى يقع فى هذا النوع من المشكلات: الإنسان، ومن هنا فإن من الضرورى لنا أن نبدأ بمحاولة - وان كانت محدودة جدا - لاستجلاء وتوضيح المسلمات **أو الافتراضات الأساسية** التى يقوم عليها التصور الإسلامي للطبيعة الانسانية مقارنة بالمسلمات التى تقوم عليها نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة بهذا الصدد.

إن معظم طلاب العلم المبتدئين لا يتصورون أن النظريات التي يدرسونها مبنية على أي افتراضات أو مسلمات «غير محققة علميا» عن طبيعة الإنسان والمجتمع والكون، وذلك لأنهم لا يقعون عادة على مثل تلك الافتراضات والمسلمات معروضة بشكل ظاهر ومحدد في الكتابات التي تعرض تلك النظريات، وقد يظن بعضهم أن تلك النظريات مبنية من ألفها إلى يائها على مشاهدات تم التحقق من صدقها وبالتالي فلا مجال للتساؤل عن مدى صحة تلك الحقائق أو التشكك في مدى إمكان الاعتماد عليها، وأخيرا فإنهم قد يتوهمون بأن أمثال تلك الافتراضات أو المسلمات سواء كانت جزءا من النظرية أو لم تكن جزءا منها فإن ذلك لا يغير من الواقع شيئا ولا يؤثر على قيمة النظرية في قليل أو كثير ما دامت تلك الافتراضات أشياء «مسلما بها»، وقد يظنون أن تناول مثل تلك الأمور المجردة بالبحث والتقصي إنما هو من باب التفلسف أو الترف العقلي الذي هم في غنى عنه.

وليس هناك أمر أبعد من الحقيقة عن تلك التصورات والظنون، فكل العلماء المهتمين ببناء النظريات يجمعون على أن كل نظرية تقوم بالضرورة على عدد من الافتراضات التي يسلم بها أصحاب النظريات دون إخضاعها للبحث والتحقق العلمي - أو حتى دون أن تكون قابلة أصلا للتحقق من صحتها

إمبيريق(Black&Champion.1976:59)... ولكن هذه الافتراضات تكون معلنة حينا ومضمرة ضمنية في كثير من الأحيان، وغالبا ما تكون مستمدة من الإطار الثقافي الأشمل للمجتمع وملونة بانحيازاته القيمية، ومن هنا فإنها تصبغ التفسيرات التي تفسر بها النظرية مجموعة الحقائق العلمية التي تم الوصول إليها من خلال البحوث الواقعية (Kenneth Hoover,1980:74-75)، ...ويؤكد مايردال هذا المعنى في بحثه الشهير حول التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية وما تقوم عليه من افتراضات ضمنية ومن انحيازات قيمية، حيث شبه تلك الافتراضات وصور صعوبة الفكاك منها بأنها «كالضباب الذى يغلفنا به ذلك النوع الذى نأخذ به من الثقافة الغربية، فالمؤثرات الثقافية قد حددت الافتراضات التي ننطلق منها بصدد العقل والجسد والكون ،(فهذه المؤثرات الثقافية) تطرح الأسئلة التي نلقيها وتؤثر فى الوقائع التى نلتمسها، وتقرر التفسير الذى نعطيه لهذه الوقائع وتوجه ردود أفعالنا إزاء هذه التفسيرات والاستنتاجات»(أجروس وستانسيو: ١٤٤)

وإذن فإن هذه الافتراضات المعلنة أو الضمنية تكون بمثابة القواعد أو الأعمدة المختفية التي يبنى عليها صرح النظرية، فإذا كانت تلك الافتراضات صحيحة وكافية كان هذا أدعى لقوة النظرية واتساقها ومطابقتها للواقع، أما إذا كانت خاطئة أو جزئية أو اختزالية reductionist (تحيل بعض العوامل إلى ما هو أقل منها قدرة على التفسير، أو تحذف متغيرات هامة تعسفا) فإننا قد نجد أنفسنا أمام موقف مدهش، تكون فيه الحقائق الجزئية التي تضمها النظرية صحيحة، ولكنها تكون في الوقت ذاته قائمة على قواعد متهاوية أو منهارة، وبلغة أخرى فإن النظرية في هذه الحالة تكون صحيحة بمعنى، وغير صحيحة بمعنى آخر، مما يؤدي إلى كثير من الخلط، فهي صحيحة بمعنى أنها تضم مجموعة من المشاهدات المحققة والثابتة، ولكنها غير صحيحة بمعنى أنها لا تَصدق إلا فيْ إطار محدود ومعين في ضوء الافتراضات التي تم جمع البيانات حول تلك الحقائق في ظلها، ...فإذا كانت تلك«الافتراضات» غير صحيحة أو غير كاملة لزم عن ذلك أن النظرية بأسرها تكون غير صحيحة أو غير كاملة تبعا للقاعدة التي أقيمت عليها، وهذا تماما هو الموقف الذي اتخذه السير جون إيكلز †Ecclesفي تقويمه لإسهامات المدرسة السلوكية إذ يقول «إنني. . .أؤيد كل التأييد البحوث العلمية عن السلوك وردود

الفعل الشرطية، بل وجميع البرامج الحالية لعلم النفس السلوكي. . على أنني أختلف اختلافا جذريا مع السلوكيين في دعواهم بأنهم يقدمون تفسيرا كاملا لسلوك الإنسان، لأن (السلوكية) تتجاهل تجاربي الواعية. . التي تشكل في نظري. . الحقيقة الأولى» (أجروس وستانسيو: ١١٩).

وفي نطاق نظريات علم الاجتماع يقول ألفين جولدنر «سواء أعجبك هذا أو لم يعجبك. . . وسواء عرفت ذلك أم لم تعرفه. . . فإن علماء الاجتماع يصممون بحوثهم في إطار افتراضاتهم المسبقة. . . فإذا أردت التعرف على طبيعة أي توجه سوسيولوجي فإن الأمر يتطلب منك. . . في ضوء هذا أن تحدد الافتراضات العميقة التي يقوم عليها ذلك التوجه فيما يتصل بالإنسان والمجتمع، . . . وأنا إن أردت فهم طبيعة أي توجه نظري فإنني لا أنظر في المناهج التي يستخدمها وإنما انظر بدلاً من ذلك فى الافتراضات التى يقوم عليها من حيث نظرته للإنسان والمجتمع. . . » وتضيف بولوما (Poloma,1976:1) التي أوردت هذا النقل عن جولدنر أن «كل نظريات علم الاجتماع تقوم على افتراضات حول طبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع، وأن هذه الافتراضات تعتبر الأساس الذي يقام عليه بناء الأطر النظرية المختلفة. . . والمتخصصون في علم الاجتماع غالبا ما يعمون عن الافتراضات التي تحتويها أطرهم النظرية».

لو أننا قمنا بتحليل **الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها نظريات علم النفس الحديث** فيما يتصل بالطبيعة البشرية لوجدنا مع كارل روجرز أن «لكل تيار في علم النفس فلسفته الضمنية الخاصة به عن الإنسان، وهذه الفلسفات وان كانت في الأغلب لا تطرح بصراحة (فإنها) تمارس نفوذها بأساليب خفية. . . فالإنسان عند السلوكي مجرد آلة، معقدة ولكنها مع ذلك قابلة للفهم (كآلة)، وفي وسعنا أن نتعلم كيف نؤثر فيه. . . ليفكر. . . ويتحرك. . . ويتصرف بالطرائق التي نختارها له، ... والإنسان عند الفرويديين كائن غير عقلاني، رهين ماضيه بلا فكاك، وحصيلة لذلك الماضي، أي (حصيلة) عقله اللاواعي. . . »، ويضيف أجروس وستانسيو إلى هذا النقل عن روجرز قولهم بأن نظريات علم النفس تنظر للإنسان على أنه «مجرد كائن مادي». . . ، حيث ترى السلوكية مثلا أن «جسم

الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة »، أما فرويد فإنه«يبدأ دراسته مفترضا أنه «لا وجود إلا للمادة» (٧٩-٨٤، ١٢٠).

ومن الطبيعي أن من يسلمون بمثل هذه الافتراضات المختزلة حول الطبيعة الإنسانية، التي لا ترى في الإنسان أكثر من مجرد آلة أو حيوان مدفوع بدوافع مادية (ولم يطلعونا ـ بالمناسبة ـ هل لديهم من سلطان بهذا أو أثارة من علم!) لابد واصلون إلى تفسيرات للسلوك الإنساني تختلف عن تلك التي يسلم بها غيرهم من أصحاب النظريات المعارضة لهم، كأصحاب الاتجاه الإنسانيHamanistic Approach الجديد الذين يرفضون الافتراضات الأساسية للسلوكيين والفرويديين التي لم يقم عليها أي دليل علمي محقق بأن الإنسان مجرد آلة مادية أو حيوان تسيره غرائزه، ويطالب أصحاب ذلك الاتجاه «بأنسنة» علم النفس بحيث يعترف إلى جانب تلك العناصر المادية في الإنسان بأولوية تأثير الجوانب العقلية والروحية فيه(ويلاحظ أن الكثيرين من أصحاب هذا التوجه يستخدمون هذا الاصطلاح الأخير غالبا بمعنى الجوانب الأخلاقية والجمالية كسمات منبثقة«تطويا» عن الجوانب الفيريقية والبيولوجية)، وإن كانوا لا يزالون متحرجين ـ لأسباب لا تخفى ـ من الاعتراف بأن للروح وجودا حقيقيا واقعيا كاملا وإن كان يختلف عن الوجود المادي بأنه غير مقيد بقيود الزمان والمكان، أو الاعتراف بأن الروح هي مستقر «معرفة» الله عز وجل، وبأنها هي وعاء الصلة به.

أولاً: الطبيعة البشرية فى المنظور الإسلامي

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية يستند إلى افتراضات تختلف اختلافا جوهريا عن الافتراضات السابقة جميعا، وإن استوعبت جوانب الحق فيها كما سنري، وبديهي أن هذا التصور لابد أن يقودنا بالضرورة إلى تفسيرات للسلوك تختلف اختلافا جوهريا عن التفسيرات التي تقودنا إليها التصورات الوضعية المختزلة التي أشرنا إليها فيما سبق، ورغم أن محاولة توصيف التصور الإسلامي للطبيعة البشرية تفصيلا تخرج عن نطاق هذه المحاولة، وأن هذه المحاولة تحتاج لتضافر جهود المتخصصين في العلوم الشرعية والعلوم الحديثة، إلا أننا سنشير فيما يلي فقط إلى بعض عناصر هذا التصور لغرض المقارنة بالمسلمات

والافتراضات التي وجـدناها عند رجال علم النفس الحديث، والتي تنعكس بدورها على تصوراتنا للإصلاح والتغيير المقصود في محيط الخدمة الاجتماعية وغيرها من مهن المساعدة الإنسانية.

فإذا بـدأنا بتعـريف الإنسان في كـتابات الإسـلاميين لوجـدنا مثـلا أن الراغب الأصـفهـاني يميز في هذا الصـدد بين مـفهـومين للإنسان: مـفهـوم عام ومـفهـوم خاص، فالإنسان بالمعنى العام هو «كل منتصب القامـة مختص بقوة الفكر واستفادة العلم» وأما بالمعنى الخاص فالإنسان هو « كل من عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه»، والناس يتـفاضلون بهذا المعنى، وبحسب تحصيله تسـتحق الإنسانية التي تعني «فعل المختص بالإنسان»، فتحصل له الإنسـانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلهـا خلق(عفـاف الدباغ، ١٩٩١أ)، وينبغي أن نلاحظ هنا أن الـفروق بين المفـهومين شـاسعـة حقـا، وأن لهـا آثارها العمـيقـة على سلوك الإنسـان وحيـاة المجتمعات.

ولعلنا لانكون قد ابتعدنا عن الحقيقة كثيرا إذا قلنا أن **التصور الإسلامي للطبيعة البشرية يقوم على الإفـتراضات الأسـاسيـة الآتية** -أو على مـا هو قـريب منهـا ـ (ويمكن لمن أراد مـزيدا من التفصـيل أن يرجع إلى مقـال أفدت منه كـثيـرا حول «المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية » (عفاف الدباغ، ١٩٩١أ):

١ـ **أن الإنسان «كائن فريد» خلقـه الله سبحانه وتعالى** ـ مبدع هذا الكون وصاحب التصرف المطلق فيه ﴿ألا له الخلق والأمر﴾(الأعراف: ٥٤) ـ **وأن الله قد فضل هذا الإنسان علي كثير من خلقه تفضيلا.**

٢ـ اقتضت مشيئته تعالى خلق **الإنسان لغاية أو وظيفة رئيسة تتمثل في «عبادة الله»** المتضـمنة لمعرفتـه وتعظيمـه وطاعة أمره والقـيام بما شرع لعـمارة الأرض التي استخلفه فيها.

٣ـ الإنسان مخلوق من عنصرين: **«جسد» خلق من طين و«روح» نورانيـة من أمر الله تحل في الجـسد فـتحـييـه**، ﴿وإذ قال ربك للمـلائكة إني خالق بشـرا من طين، فـإذا سـويتـه ونفـخت فـيـه من روحي فـقـعـوا له سـاجـدين﴾

(الحجر: ٢٩)، وينتج عن اندماج الروح والبدن «نفس» تدبر هذا المخلوق وتعطيه وحدته وتكامله على الصورة التي نجد لها أشباها في كتابات علم النفس تحت عنوان وظائف الأنا Ego Functions.

٤- يترتب على الطبيعة المادية الطينية للجسد وجود ميل طبيعي في النفس للإفراط وتجاوز الحدود سعيا وراء ضمان المحافظة على بقاء الإنسان واستمرار وجوده، مما ينتج في النفس صفات «كنفاذ الصبر والاستعجال» لما ليس عندها، «والشح والبخل» بما عندها، «والبطر والفرح والعُجب» بما تراها تميزت به عن الآخرين، «والجزع واليأس والهلع» عندما تفقده، «والمراء واللّدد في الخصومة» إن تنازعته مع الغير وهكذا.

٥- إذا تُرك لتلك الصفات الفرصة لأن تعبر عن نفسها تعبيرا حرا غير مقيد فإنها تصبح غير وظيفية Dysfumctional بمعنى أنها تتعارض مع متطلبات بقاء الإنسان في حياة اجتماعية تعاونية منظمة، مع أن تلك الحياة الاجتماعية لازمة لإشباع حاجاته المتعددة، لأنه لم يخلق قادرا على إشباعها منفردا أبدا.

٦- هنا يأتي دور الطبيعة «الروحية» للإنسان، والتي تمثل عنصر ارتباط الإنسان بربه وخالقه، والتي تقوم بمعادلة أو موازنة تلك الاتجاهات التجاوزية، بما يعطي الإنسان قيمته الحقيقية كإنسان، ويتجلى هذا الدور من خلال مايلي:

أ - يتصف الله - خالق الإنسان والكون - بكل صفات الجلال والكمال، فهو سبحانه القوي القادر العليم الحكيم، والمنتقم الجبار، وهوالرءوف الرحيم، الغفور الودود.

ب - عرّف الله سبحانه وتعالى خلقه به وهم في عالم سابق على الوجود في هذه الدنيا، فأشهدهم على ربوبيته ووحدانيته وهم في عالم الذر، ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ (الأعراف: ١٧٢) كيلا يحتج أحد بعد ذلك بأنه كان عن هذا من الغافلين.

ج - ثم إنه سبحانه - إيقاظا وتدعيما لما أودعه كامنا في هذه الفطرة - أرسل الرسل مذكرين ومبشرين ومنذرين لئلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فمن حافظ على صفاء فطرته ونقاء سريرته فإنه يسارع عند سماع الرسل بالتصديق والانضمام إلى أهل الإيمان، وأما من التوت فطرته فإنه يلتصق بالأرض وينضم إلى أهل التكذيب والضلال، وهذا هو جوهر «الإختبار الإنسانى» فى هذه الحياة، وهو أيضاً المحك الذى فى ضوئه تتحدد «نوعية حياة» الإنسان.

د - فأما من آمن برسالات ربه، ثم اهتدى بإرشاد الرسل، فوعى رسالته ووظيفته فى هذه الحياة، وعرف حق ربه، فوقف عند أمره ونهيه، فإن ثمرة ذلك تتمثل فى ضبط تلك الصفات التجاوزية البدنية وكبح جماحها ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الخير منوعاً، وإذا مسه الشر جزوعاً، إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون، والذين فى أموالهم حق معلوم...﴾ (المعارج: ١٩-٢٤) وذلك إضافة إلى تحقيق الفلاح فى الآخرة ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى﴾ [النازعات: ٤٠-٤١]، والعكس صحيح على كل المستويات وبكل المقاييس.

٧ - **ثم إن الله جل وعلا راد الناس إلى معاد، ومحاسبهم على ما استخلفهم فيه فمجازيهم على أعمالهم فى حياة أخرى هى فى التصور الإسلامى «الحياة» الحقيقية**، أما الدنيا بكل ما فيها فإنها دار ابتلاء، واختبار فى مدى ودرجة الإلتزام بواجبات العبودية الحقة لله، «فالإنسان الذى يقوم بالعبادة -التى من أجلها خُلق- حق القيام فقد استكمل الإنسانية ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانيةَ فصار حيواناً ودون الحيوان، كما وصف الله الكفار ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل﴾ (الفرقان: ٤٤)» (عفاف الدباغ، ١٩٩١أ).

٨ - ومحور الحياة الروحية للإنسان هو «القلب» الذى يمثل الرابطة بين «المعرفة والاعتقاد» من جهة «والسلوك والإرادة» من جهة أخرى ويعرفه الإمام الغزالى بأنه هو الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله، المتحلى بالمعرفة، المركوز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله ﴿بلى شهدنا﴾، وهو بهذا محل معرفة الله عز وجل» (عفاف الدباغ: ١٩٩١أ: ١١)، فإذا قام القلب بوظيفته الروحية المتمثلة

فى معرفة الله عز وجل وحبه وعبادته وذكره وإيثار ذلك على كل شهوة سواه، استقامت حياة الإنسان ككل، فجاء سلوكه متمشياً مع ما يرضى خالقه وبارئه، ومثل هذا الإنسان يحيا حياة طيبة مليئة بالطمأنينة والسكينة، ويعيش من حوله منه فى راحة، حتى إذا جاء أوان الارتحـال... القريب دائماً... عن هذه الدنيا كان مآلة نعـيم الآخرة ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مـؤمن فلنحيينه حياة طيـبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن مـا كانوا يعملون﴾ (النحل: ٩٧) وأما إذا مرض القلب فلم يقم بتلـك الوظائف فإن ذلك يكون مدعاة لاضطراب حـياة الإنسان ككل، فـيعيش معـيشة ضنكا مـهما تقلب فى زخارف الدنيـا، وكان الناس منه فى بلاء وشر، ثم هو فى الآخرة من الخاسرين، ﴿ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ (طه: ١٢٤).

فإذا قارنا بين المسلمات التى تقـوم عليها العلوم الاجتماعية والسلـوكية المعاصرة وبين تلك المسلمات المنطلقة من هذا التصور الإسـلامى لوجدناه كالفرق بين الثرى والثريا، فتلك العلوم تقدم لنا صورة جزئية منقطعة عن سياقها لكائن مادى معزول كأنه وجد مـن فراغ وكأنه يعيش فى فـراغ، لا صلة له بالكون الذى هو جزء منه، ولا بموجد الكون الذى خلقه وصوره، مع تجاهل كامل لما كان قبل وجود الإنسان فى هذه الدنيا (كالإشـهاد على الوحدانية فى عالم الذر) ولا لما يكون بعـد انقضاء هذا الوجود (كـالبعث والجزاء)، ويتـرتب على هذا كله إهمال الجوانب الروحـية المتصلة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، وإهمـال العمل وفقاً لمتطلبات تلك المعرفة، مع أن هذا الجـانب بـالذات -الذى يدور حـوله الوجـود الإنسـانى كله فـى المنظور الإسلامى- قد يكون هو البعد الحاكم على كل ألوان سلوك الإنسان والموجه لها.

وإن أى نظرية تستـبعد من افتـراضاتها الأسـاسية حول طبـيعة الإنسان جـوانبه الروحـية بدءاً من الإشـهاد على الوحـدانية المغـروس فى الفطرة، إلى الإيمان بالله واليـوم الآخر المتـضمن فى رسـالات الرسل، إلى الآثار المتـرتبة على تقـوى الله العظيم أو عصـيانه لا يمكن إلا أن توصلنا إلى نتـائج خاطئـة تماماً أو مبـتورة على الأقل فيـما يتـصل بالسلوك الإنسانـى، ومن هنا فإن من أول واجـبات المشتـغلين بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية هو استجلاء هذا البعد الهام المتصل بالطبيعة البشـرية فى مخـتلف جوانبـه باعتبـاره الأساس الذى تبنى عليـه محاولاتـنا لفهم

الإنسان وفهم مشكلاته، مع استيعاب تلك العوامل المادية التى أسرفت العلوم الحديثة فى تقدير أهميتها، ووضعها موضعها الصحيح، فى تكامل واتساق مع حقائق هذا الوجود المشاهدة التى لا يمكن إنكارها.

ثانيا: السنن النفسية والاجتماعية فى ضوء التصور الإسلامى:

(١) التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المسلم

١ ـ **تتحمل الأسرة المسئولية الأولى عن الحفاظ على سلامة فطرة أبنائها من الناحية العقيدية**، قال ﷺ «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينطرانه أو يمجسانه».

٢ - تتحمل الأسرة من جهة أخرى مسئولية تدريب أبنائها على **تحقيق التوازن بين الإشباعات المادية والروحية**، فالأسر التى تقوى عند أبنائها استمراء الإشباعات المادية مع إهمال الجوانب الروحية، تجعلهم يشبون على اتباع الشهوات والأهواء التى تطمس الفطرة.

٣ - **التعويد على ممارسة العبادات والطاعات** منذ الصغر يساعد على تحقيق الأهداف السابقة، إذ أنها تعين الأبناء وتيسر عليهم الطاعة والامتثال لأوامر الله، كما تجعلهم يشبون على التوكل عليه والثقة فيما عنده أكثر من ثقتهم بما فى أيديهم، وأما إذا لم تقم الأسرة بمسئولياتها الدعوية فإن الأبناء ينشأون على انحراف الاعتقاد واستمراء البدع، واتباع الهوى والشهوة، وتلك هى الأمراض التى تصيب «القلوب»، والتى يترتب عليها اضطراب الحياة الدنيا، والخسران المقيم فى الآخرة.

٤ - إذا انطلقت المدرسة بمناهجها ومناخها اليومى والعلاقات بين طلابها والعاملين فيها من نفس النسق القيمى الدعوي، فإن هذا يدعم ما قامت به الأسرة من جلاء للفطرة وتهذيب لنفوس الشباب، أما **أجهزة قضاء أوقات الفراغ وأجهزة الترويح وأجهزة الإعلام** وجميع أجهزة وأدوات التوجيه المجتمعى فإنها إذا انطلقت من نفس المنطلقات فإن ذلك يؤدى فى النهاية إلى أن يتنفس الشباب (والبالغون) نسمات العقيدة الصافية فى كل مراحل حياتهم فتصح قلوبهم وعقولهم وتسمو أرواحهم ويستقيم سلوكهم حتى يلقوا ربهم غير مبدلين ولا

مفتونين، ﴿أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم فى أصحاب الجنة وعد الصدق الذى كانوا يوعدون﴾ (الأحقاف: ١٦).

٥ - والعكس صحيح فإذا **أهملت الأسرة واجبها الدعوى، فإن الأبناء يصابون بأمراض الشبهات والشكوك والشهوات التى تصيب قلوبهم**، وكذلك إذا أهملت المدرسة جانب المحافظة على سلامة الفطرة مكتفية بسلامة الأبدان وتعليم العلوم والصناعات، وإذا تاهت أجهزة الترويح والإعلام عن أهداف الحياة فى الإسلام، وخبطت فى كل واد فإن النتيجة المحتومة لهذا كله هى التشتت والاضطراب والقلق والإحباط المستمر الملازم للأفراد والمجتمعات، ﴿ضرب الله مثلاً رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سَلَماً لرجل هل يستويان مثلاً﴾ (الزمر: ٢٩)، وهم فى الآخرة من الخاسرين.

(٢) توفير الظروف البنائية المُواتية:

١ -يقوم التصور الإسلامى على ضرورة **إقامة الترتيبات المجتمعية التى تضمن لأفراد المجتمع أفضل إشباع ممكن لحاجاتهم المادية والنفسية والاجتماعية** -أو وهو الأصح تضمن «إتاحة الفرصة» أمامهم لإشباع تلك الحاجات فى إطار التوجيهات الإلهية والقوى الروحية التى تفرض تعديلات على ما يعبر عنه «بأفضل إشباع ممكن» ليترك المجال مفتوحاً أمام كل إنسان ليرتفع عن قيود الأرض إلى أرفع قدر يستطيعه، أو ليتوقف عند حدود استطاعته ما دامت فى نطاق «القصد» والاعتدال.

٢ - ويرتبط بهذا المبدأ **توفر «العدالة الاجتماعية»** المتضمنة لحسن توزيع الثروة من خلال الترتيبات الوجودية كالزكوات، أو الطوعية كالصدقات، أو من خلال التربية الدعوية التى تغرس فى الفرد معنى العطاء دون حساب، مع المحافظة فى الوقت ذاته على حق الملكية الفردية، ومع شيوع عواطف التراحم والتواد بين المعطى والمتلقى، دون من ولا أذى ولا استعلاء.

٣ - **منع التظالم** بكافة صوره وأشكاله وألوانه ووضع الضوابط التى تكفل ذلك حتى يشعر جميع أبناء المجتمع المسلم بملكيتهم وبانتمائهم له فيضمحل الاغتراب والاحباط ونزعات العدوان إلى أقل حد ممكن.

(٣) مسئولية الفرد عن اختياراته وسلوكه:

١ - مع التأكـيد على دور الترتيـبات البنائية فـإن التصور الإسـلامى يقوم على **أن الإنسان أيضاً مسـئول عن المحافظة على نقاء فطرته وسلامة قلبه وتزكـية نفسه**، ﴿ونفس وما سواها، فألهـمها فجورها وتقواها، قـد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ١٠).

٢ - **طاعة الله فيـما أمر ونهى**، تسليماً لحكمه، وثقـة فى علمه وحكمته، ووعده ووعيده، **هى الضـمان لسلامة القلب**، والعكس صـحيح فالسلـوك المنحرف يَنْكت على القلب نكتـاً سوداءحتى تكاد تعمـيه عن رؤية الحق فلا يراه حـقاً، وتكاد تجعله يكره مـا ينفعه من الخـير ويحب ما يضـره من كل باطل ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (المطففين: ١٤).

٣ - يحـتل **مفهـوم «مجاهدة النفس»** مكاناً مـحورياً فى الحيـاة الداخلية لـلإنسان المسلم، فـالنفس (المتمثـلةفى تيار الوعى الإنسـانى) تتنازعها قـوتان: الدوافع المادية البـدنيـة الأرضيـة التى تلح عـلى الإشبـاع المبـاشـر، وتنزع إلى الظلم والتجاوز فى ذلك، والنوازع الروحية التى تتوق إلى القرب من خالقها وإرضاء بارئها الذى تستشعر حبه وتشـفق من غضبه وعقابه، والتى ترتفع بالإنسان إلى آفاق تضـمحل مـعهـا قيمـة إشبـاع الحاجـات الدنيا إلى حـد كبيـر، يصل إلى استعذاب الاستشهـاد فى سبيل الله، رغم أنه يعنى زوال النفس الواعية المكونة من البـدن والروح، كمـا يعنى فناء البدن، لأنه فـوق هذا يعنى صعـود الروح الباقية إلى حياة الخلود فى النعيم والرضوان من رب العالمين.

٤ - **بالقدر الذى تسـود فيه قـوى الفطرة السليمة الـعارفة بربهـا والمتصلة به يكون التوافق بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين خلق الله. بل بينه وبين الوجود كله، وبينه وبين ربه، ويتنزل الدعم والتأييد على الإنسان من «ملائكة»** الرحمن﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علـيهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنـتم توعدون، نـحن أولياؤكـم فى الحيـاة الدنيـا وفى الآخـرة﴾ (فصلت: ٣٠-٣١).

٥ - وبالقدر الذى تسود فيه دفعات الغرائز الدنيا وتكبت فيه الفطرة السليمة يكون اضطراب الإنسان داخلياً، ويكون شعوره بعدم التوافق مع الخلق، وبالتنافر مع هذا الوجود، وتتنزل «الشياطين» بالتحريض والتزيين لضمان استمرار الإنسان فى هذا الطريق المهلك ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾ (مريم: ٨٣) أى تهزهم وتستفزهم باطنياً (الطيب بن عاشور، ١٩٨٤).

(٤): الضبط الاجتماعى المنطلق من روح الإسلام:

١ - لا يستهدف الضبط الاجتماعى من منظور الإسلام مجرد المحافظة على الأموال أو الأنفس أو الأعراض -مع أهميتها- ولكنه يستهدف **أولاً وقبل كل شئ المحافظة على طهارة الأرواح والقلوب والحفاظ على صلتها ببارئها** باعتبارها محور الوجود فى الدنيا والآخرة.

٢ - وأول الضبط وأهمه ما كان منبثقاً **عن تقوى الله عز وجل ومراقبته فى كل قول وفعل، انطلاقاً من الفطرة السليمة**، ثم التنشئة الاجتماعية السليمة، التى تنتهى إلى غرس معرفة الله وحبه وتقواه فى النفوس والقلوب فلا تخرج الأفعال إلا مستجيبة لتلك العواطف النبيلة.

٣ - **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كمفهوم، والاحتساب كتجسيد شرعى ورسمى لهذا المفهوم**، يقوم بدور مكمل ومؤيد للضبط والرقابة الشخصية، ولكنه ضبط يقوم به الآخرون جميعاً، حيث يكون كل مسلم راعى أخيه ومعاونه على المحافظة على سلامة فطرته، وحافظ مجتمعه من أن تسوده الفاحشة، فظهور الفاحشة وشيوعها يؤدى إلى إصابة الأبرياء، وتشجيع المترددين فى المخالفة، كما يفتح الباب للتعريض Exposure لأنماط السلوك الانحرافى بما يؤدى إلى انتشار العدوى بين قطاعات جديدة من الناس، ومن هنا فإننا نستطيع أن نفهم كيف أن ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان سبباً فى حلول غضب الله ونقمته على بنى إسرائيل حيث جاء ضمن حيثيات حلول اللعنة عليهم ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (المائدة: ٧٩).

٤ - **أما الضبط الرسمى فيقوم على مبادئ ثابتة شرعاً فى شكل حدود قررها** الشارع بشكل لا يمكن الطعن بانحيازه إلى فئة أو جماعة أو طبقة ـ كما هو الحال في التشريع الوضعى - وفى شكل تعازير ترك فيها المجال للاجتهاد وفق الحاجة ضماناً للمرونة فى مواجهة أشكال الانحراف.

٥ -وفى إطار كذا كله فإن المبدأ الأساسى هو أن يستهدى التطبيق ما يرضى الله سبحانه وتعالى، وأن يضمن العدل إلى أقصى حد يطيقه البشر الذين يراقبون الله فى كل ما يصدر عنهم فى هذا الشأن، بصرف النظر عن هوية أو مكانة الذى يتعرض للعقوبة على المخالفة «لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها».

(٥) أحوال الأمم:

١ - **وَعَدَ الله سبحانه وتعالى الأمم الطائعة بأن تحيا حياة طيبة،** وأن يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، كما توعد الأمم التى لا تقيم حدود الله والتى تكفر بأنعم الله بأن يذيقها من صنوف الجوع والخوف والهوان، وبأن يَلبسها شيعاً ويذيق بعضها بأس بعض بما كانوا يصنعون.

٢ - **كما قضى الله سبحانه بأنه لم يكن مغيراً نعمة أنعمها الله على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.**

٢ - **يتنزل الغضب والعذاب على الأمم وفيها الصالحون،** لأنهم لم يستنكروا منكراً ولم تتمعر وجوههم غضباً لله، وخصوصاً فى الإنكار على أئمة الجور، وذوى المكانات القيادية والتأثير فى قطاعات عريضة من الناس، لأنهم بهذا يتركون الأبواب مفتوحة للنفوس والأرواح عامة أن تضل، وللقلوب أن تزيغ عن فطرة الله التى فطر الناس عليها، فتشيع الفاحشة، ويستحق العذاب على الجميع.

٤ - **شيوع الترف والبطر والكفر بأنعم الله يجلب غضب الله وعقابه الأليم على الأمم،** وترتبط هذه الخصال بالظلم والبغى برباط وثيق ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين ، فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها

يركضون ، لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تُسألون ، قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين ، فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناها حصيداً خامدين﴾ (الأنبياء: ١١-١٥).

ولعل من الملائم أن نحذر فى ختام حديثنا عن السنن النفسية والاجتماعية من خطأ شائع يتعرض الكثيرون للوقوع فيه عند تناول المصطلحات المتصلة بالجوانب الروحية المتعلقة بنوعية الصلة بين الإنسان وربه، ألا وهو خطأ التعامل مع تلك المصطلحات كألفاظ تنقل صوراً «بلاغية» أدبية، أو كتعبيرات «مجازية»، مع أن الحق الذى لا ينبغى أن يمارى فيه مسلم هو أن لتلك الأشياء التي تشير إليها المصطلحات وجوداً حقيقياً كاملاً لا يقل -إن لم يزد- فى صدقه عن وجود ما تدركه حواسنا وما يكبر فى صدورنا، ولكن مع فرق أساسى هو أن لهذه الظواهر مقاييسها وأبعادها التى تختلف عن أبعاد التحيز فى المكان والزمان المألوفة لإدراكاتنا الحسية، ولها علاقاتها وقوانينها وسننها التى تختلف كذلك عن السنن التي تحكم الظواهر المحسوسة المألوفة لنا.

ومن هنا فإن أى محاولة لقياس وجودها على الموجودات المحسوسة من خلال إعطائها صفة «مجازية» أو بلاغية خطابية لهى أمر يتنافى على خط مستقيم مع أساسيات التصور الإسلامى ذاته، ويبدوا لنا أن الوقوع فى مثل هذا الخطأ ليس إلا من بقايا ما ألفناه من أساليب وتصورات مادية فى أساسها، ومن هنا فإن منهجنا فى التعامل مع مثل تلك المصطلحات ينبغى أن يكون واعياً ومنتمياً بشكل حقيقى للتصور الإسلامى.

فإذا قلنا مثلاً أن «الفطرة» تتضمن إدراك الوحدانية كما جاء بذلك القرآن الكريم صراحة فإن النماذج النظرية التى نبنيها ينبغى أن تتضمن ذلك البعد كأمر واقعى يقينى لا مجازى، وإذا حدثنا الكتاب الكريم عن القلوب وأحوالها وأمراضها فى مثل قوله تعالى ﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا﴾ (البقرة: ١٠) وقوله ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض﴾ (الاحزاب: ٣٢) فإن علينا أن ندرك أن «القلب» له وجوده الحقيقى كأحد أوجه الحياة الروحية للإنسان (وإن

لم يكن وجوداً مـادياً) وأن له «أمراضاً» تصـيبه بمعنى أشـد قوة وتأثيراً على حـياة الإنسان ككل من غيرها من الأمراض التى تصيب الجسد. وإذا عرّفنا القرآن الكريم «بالشيطان» وبموقفـه منا وبخصائصه فى مثل قوله تعـالى: «إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً﴾(فاطر:٦)، وقوله ﴿زين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل﴾ (النمل:٢٤) وقوله ﴿إما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾ (فصلت:٣٦) وقوله ﴿إنا جـعلنا الشيـاطين أوليـاء للذين لا يؤمنون﴾ (الأعراف:٢٧) وقـوله ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾ (آل عمران:١٧٥) فإن علينا كباحثين «علميين» أولاً أن نأخذ من هذه الايات وجود «الشيطان» كحـقيقة وجودية واقعية فعـالة ومؤثرة فى حياتنا اليومية، كما أن علينا ثانياً أن نعرف أنه عدو مبين لبنى آدم، وأن نعرف ثالثاً أن من صفاته وأساليبه أنـه يزين للناس باطل الأعمال، وأنه ينزغ ويوسوس ويخوف ويَعِد الناس ويمنيهم بغرور، وأنه ولى وقريـن لأهل الضلال... وهكذا، كما أن علينا أن ندخل تلك الأبعـاد والخـصـائص جـميـعـاً فى نماذجنا النظـرية الوصفـيـة منهـا والتشخيصية والعلاجية.

ثالثاً: تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية:

إذا رجعنا إلى **الكتابات النظرية الحديثة لنتعرف على التـفسيرات التى تقدمها لنا للمشكلات الفردية والاجتماعية**، فإننا سنجد أن مـا قرره روبرت مرتون وروبرت نيزبيت منذ ربع قرن من الزمان لا يزال يصدق اليوم، من جهة أنه «لا توجد حتى الآن نظرية شاملة (لتفسير) المشكلات الاجتماعية، ولكنها قد تكون فى طريقها إلى الوجود» (Merton & Nisbet.1966:V)، والصورة التى تعكسـها الكتابات الحـالية لازالت تكشف عن وجـود عدد كـبير من النظـريات الجزئية المـتنافسة الـتى تحاول تفسير هذه الظاهرة، والتى لم تفلح أى منها فى تقديم صياغة تفسيرية متكاملة لها.

ويرى ميرتون أن من الممكن تقسيم«المشكلات الاجتمـاعية»من الناحية التحليلية المجردة إلى فئتين عرضقتين إحداهما تتمثل فى **التفكك الاجتماعى** Social Disorganization والأخـرى تتمـثل فى **السلوك الانحرافى** ،DEVIANT BAHVIOR

وهاتان الفئتان هما في الواقع متشابكتـان متفاعلتان تؤدي كل منهما إلى الأخرى، بحيث أنك إنا تعرضت لدراسـة أى مشكلة واقعية فـستجد ما يشيـر إلى كل منهما ولكن بدرجات متفاوتة (MERTON&NISBET:799-800، وتتبع معظم الكتابات النظرية في الموضوع هذا التصنيف.

و التفكك الاجتماعي هو عجز النظم الاجتماعية عن القيام بوظائفها بكفاءة، ويرى ويليامسون وزملاؤه (WILLIAMSON,ETAL.,1974:18-22) أن التفكك الاجتماعي يحدث عادة نتيجة للتغير الاجتماعي السريع الذي يؤدي إلى اختلال التوازن في المجتمع، مما يؤدي إلى الخلط والاضطراب في المعايير الاجتماعية، فيصعب التنبؤ باستجابات الآخرين، ويضعف تأثير القواعد المتفق عليها للسلوك على الأفراد.

ويقارن أولئك المؤلفون بين التفكك الاجتماعي **والسلوك الانحرافي** بقولهم أنه «إذا كانت نظرية التفكك الاجتماعي تركز على التغير الاجتماعي وما يؤدي إليه من اضطراب المعايير والنظم الإجتماعية. . . فإن نظرية السلوك الانحرافي تركز على انحراف الفرد عن المعايير الاجتماعية»، وبلغة أخرى فإن تفسير السلوك الانحرافي يقوم على الافتراض بأن المعايير الإجتماعية العامة سليمة، ولكن لسبب أو لآخر فإن الأفراد لم تتم لهم التنشئة الإجتماعية الصحيحة التي تضمن التزامهم بتلك المعايير، ويلخص ويليامسون وزملاؤه عددا من النظريات المفسرة للسلوك الانحرافي، والتي تقوم إحداها على أن تنشئة الفرد قد تتم أحيانا في إطار«ثقافة فرعية انحرافية» DEVIANT SUBCULTURE كما في حالة من ينشأون في أحياء متخلفة تشيع فيها المعايير الانحرافية، بينما ترى الأخرى أن السلوك الانحرافي يرجع إلى متابعة الفرد لمعايير انحرافية من وجهة نظر المجتمع والثقافة الفرعية ولكنها تعتبر سوية في نظر جماعة مرجعية REFERENCE GROUP أخرى يتخذها الفرد مرجعا موجها لسلوكه، كما ترى نظرية ثالثة أن السلوك الانحرافي يكون متوقعا عندما تحول أوضاع بنائية مستقرة في المجتمع ـ وبشكل مضطرد ـ دون إتاحة الفرصة لبعض فئات المجتمع للحصول على الوسائل

المشروعة التي تمكنهم من تحقيق الأهداف المرغوب فيها وفق الإطار الثقافي السائد ANOMIE THEORY . . . وهكذا.

وبصفة عامة فإننا نلاحظ أن التفسيرات التي تقدمها لنا تلك الأطر التصورية تتسم بالتركيز على الآليات والعمليات الاجتماعية من جهة، وبالنسبية الثقافية من جهة أخرى، فالتركيز على التغير الاجتماعي والتفكك الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي يجعل المشكلات الاجتماعية «الواسعة النطاق» تبدو وكأنها أمر طبيعي تحتمه ميكانيكية هذه الآليات الاجتماعية التي لا ترحم، وأما التفسيرات التي تركز على دور المعايير الاجتماعية والثقافات الفرعية فإنها تبدأ وتنتهي من القيم الإجتماعية السائدة أيا كانت تلك القيم، فتحيل التفسير إلى قضية فنية بحتة تتم فيها مضاهاة توجهات الثقافات الفرعية والسلوكيات الفردية على القيم التي تبنتها الثقافة الحاضرة في المجتمع، أما نقد تلك القيم المجتمعية من منظور أرقى فإن هؤلاء العلماء(باستثناء أصحاب اتجاه اليسار الجديد) يرونه خارج نطاق مهمتهم العلمية.

ولعل مما يشهد على التزام العلماء بهذا الموقف ما ذكره مارفين أولسن(OLSEN,1968:130) في مجرد حاشية تعليقا على ما ذكره من أن الانحراف يتم تعريفه في ضوء الثقافة، وأن السلوكيات المحرمة في إحدى الثقافات الفرعية قد تكون سلوكا مثابا في ثقافة أخرى، حيث قال في تعليقه «إن حقيقة كون السلوك الانحرافي على الدوام أمر نسبي للتنظيم الذي يحدث فيه لا يستبعد إمكانية اعتبار بعض السلوكيات لا أخلاقية في ذاتها في ضوء مبادىء قدسية أو متعالية على البشر، **ولكن هذه مسألة تقع خارج نطاق العلوم الإجتماعية**»، وهو بهذا يبرر مسألة النسبية في النظر إلى الانحراف في كتابات العلوم الإجتماعية، ولا يرى سبيلا إلى حل الإشكال بإيجاد التكامل مع القيم الدينية مثلا.

فإذا انتقلنا إلى الكتابات المهنية في محيط الخدمة الإجتماعية، فإننا سنجد أنها تعكس نفس الأطر التصورية السابقة التي وجدناها عند المتخصصين في علم الإجتماع، مع محاولة لإيجاد قدر من التكامل بينها وبين ما يقدمه المتخصصون في علم النفس تفسيرا للمشكلات الفردية، والواقع أنه يمكننا ـ مع المخاطرة بالوقوع

في قـدر قليل من التـبسـيط الزائد ـ القـول بأن كتابات الخـدمة الإجتمـاعية تنظر لأسباب المشكلات النفسية ـ الإجتماعية PSYCHOSOCIAL على أنها تتمثل فيما يلي:

١ ـ النقص أو القصور فى إشبـاع الحاجات الإنسانية(مع تعريف الحـاجات تعريفا ضيقا يكاد ينصب أساسـا على الحاجات المادية ثم ما يتبعها من حـاجات نفسية واجتماعية) ومـا يترتب على ذلك القـصـور في إشبـاع الحاجـات من إحباط وعدوان.

٢ ـ ما يترتب على استمرار القصور في إشباع الحاجات أو ما يُسَببه ـ من مشكلات في العـلاقات مع الآخـرين وفي التـوافق الإجـتمـاعي، وهو مـا يعـبـر عنه بالمشكلات المتصـلة بعملية «أداء الوظائف الإجـتماعـية» SOCIAL FUNC-TIONING.

٣ ـ العمليات الإجتماعية الأشمل التي تحيط بهذا كله كالتغير الإجتماعي وما يؤدي إليه من تفكك إجـتماعي SOCIAL DISORGANIZATION يتصل بقصور النظم الإجتماعية عن القيام بوظائفها بكفاءة(قارن: NORTHEN.1987:173).

وتتفاوت المحـاولات المختلفة بعد ذلك في تركيـزها على عامل أو آخر من تلك العـوامل، أو حتى في التـركيـز على الديناميـات التي تندرج تحت أي عامل منـها بذاته، أو في تشكيلة العـوامل التي تجـمع بينها كـأسبـاب للمشكلات، فنـجد أن بعض الكتاب مـثلا يرون أن المشكلات إنما ترجع في أسـاسها إلى الصـراع النفسي بين جوانب النفس المخـتلفة، كما يرى آخرون أن المشكلات عـبارة عن سلوك يتم تعلُّمه من خـلال مثيرات بيئـية خارجة، في حين يرى غـيرهم أن المشكلات ترجع إلى تفاعل العوامل الذاتية مع العوامل البيئية.

والآن ما هو موقـفنا كمسلمين من هذه التـفسيرات لأسبـاب المشكلات الفردية والإجتماعية؟ إن من الطبـيعي أن مناقـشتنا للمـشكلات الفـردية والاجتـماعـية وتفسيرها من منظور إسلامي ـ ينبغي أن تكون مـبنية بشكل مباشر على ما توصلنا

إليـه في دراستنا لطبـيعـة الإنسان بمخـتلف جوانبـها المادية والروحـية، وتوضـيح ديناميات التفاعل بين تلك القـوى الداخلة في تكوين ذلك الإنسان، وبيان تأثيراتها على العلاقات بين الناس، وعلى بناء المجتمع.

لقد رأينا فيما سبق أن النظريات النفسية ـ الإجتماعية الحديثة نتيجة لقيامها على تصورات مادية مختزلة بالنسبة للطبيعـة الإنسانية، فإنها تنحو نحوا ماديا متطرفا في نظرتها للحاجات الإنسانية، في حين **أن النظرة الإسلامية للحاجات تقوم ـ بدلا من ذلك ـ على أساس«أن هناك حاجة أولية مهيـمنة على جميع الحاجات ـ لأنها ضامنة لإشبـاعها جـميعـا ـ ألا وهي الافتقـار إلى الله عز وجل»**(الدباغ، ١٩٩٩ب: ١٢) والمتـضمَّنة فـي قوله تعـالى«يا أيهـا الناس أنتم الفـقـراء إلى الله، والله هو الغني الحميد»(فاطر: ١٥) حـيث يفسر ابن كثير «أنتم الفقراء» بقـوله«أي أنتم محتاجون إليه في جميع الحركات والسكنات»، كـما فسر الفخر الرازي«إلى الله» بأن في هذا إعلامـا من الله بأنه لا افتـقار إلا إليه، وأن هذا يوجب عـبادته لكونه مـفْتَقَراً إليه سبحانه، وعدم عـبادة غيره، لعدم الافتقار إلى غيـره، فالإنسان في حاجة إلى الله لأنه سبحانه وتعالى هو الذي خلق وسخر ما في السماوات وما في الأرض لإشباع حاجاته الدنيوية، وكل إنسان كائنا من كان في حاجة إلي شكر الله ـ بعبادته ـ حتى تقضى احتياجاته في الدنيا وفي الآخرة أيضا(١٢ ـ١٣).

وإذن فالإسلام ينظر للحـاجات المادية وغير المادية على أن لكل منها مشـروعيته، ولكنه ينظر لإشباع كل الحاجات جميـعها من منظور لا يتوقف فقط عند حدود هذه الحيـاة الدنيا، بل يربط دوما بين كل مـا في الدنيا وبين الآخـرة التي هي دار القرار، فيجعل إشـباع الحاجات الدنيوية«وسـيلة» طيبة للقيام بمهام العـبودية لله ولا يجعل ذلك الإشباع غاية في ذاته.

ورغم ما يبدو لأول وهلة من بساطة هذا المنظور أمام العقل المسلم، إلا أن هذا الفهم يترتب عليـه آثار شديدة العمق والشمول، تقلب رأسـا على عقب تصوراتنا حول توصـيف وتفسيـر المشكلات الفردية والإجـتماعـية... آثار لم تكد كـتاباتنا

العلمية تصل إلى الوعي بها بشكل كاف ـ ناهيك عن أن تتشربها أو أن تنطلق منها!

فعلى عكس ما يظن المتخصصون في العلوم الإجتماعية المعاصرة فإن حاجات الإنسان في التصور الإسلامي تقع في فئتين رئيستين على الترتيب الآتي:

١ ـ الافتقار إلى الله عز وجل، والحاجة إلي الارتباط به والاستمساك بحبله المتين، باعتبار أن في هذا الارتباط ضمانا لإشباع كل حاجة أخرى في هذه الحياة الزائلة المتحولة، بل وفيما وراءها مما يعتبر الحياة الحقيقية الدائمة.

٢ ـ الحاجات المادية والنفسية والاجتماعية«الدنيوية»، التي أفاض في وصفها وتحليل أبعادها أولئك المتخصصون، والتي تتصل بإشباع الحاجات الفزيولوجية والحاجة إلى الأمن والحب والتقدير والمكانة وصولا إلى تحقيق الذات... الخ، والتي يشترك فيها التصور الإسلامي مع التصورات الوضعية.

ولقد اتضح لنا مما سبق قيام المنظور الإسلامي على الارتباط الوثيق بين هذين النوعين من الحاجات ـ بشكل يتوازى مع الارتباط الوثيق بين الروح والبدن اللذين منهما يتكون الإنسان، ولكن مع أولوية وهيمنة النوع الأول من الحاجات على الوجود الإنساني كله، وفي ضوء ذلك الفهم فإن بإمكاننا القول ـ بصورة مبدئية ـ بأن التصور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية والإجتماعية يقوم على ثلاث مسلمات أساسية نصوغها فيما يلي في شكل قضايا يمكن استنباط فروض قابلة للاختبار منها، وهي:

المسلّمة الأولى: مع ثبات جميع العوامل الأخرى ـ فإن انقطاع أو ضعف صلة الإنسان بالله عز وجل يعتبر في ذاته سببا«أساسيا وكافيا وحده» لوقوع الفرد في المشكلات الشخصية والمشكلات المتصلة بالعلاقات الإجتماعية في هذه الحياة الدنيا، كما يكون فوق ذلك سببا للهلاك في الآخرة، ويصدق ذلك عند كل مستويات إشباع الفرد للحاجات الدنيوية المذكورة.

وتفسير ذلك أن انقطاع الصلة بالله أو ضعفها يؤدي إلي افتقاد إشباع النوع الأول من الحاجات، ألا وهو افتقار الروح إلى الارتباط بخالقها وبارئها الذي ليس لها من دونه من ملجأ أو ملاذ، هذا من جهة، كما أن انقطاع الصلة بالله أمر يجلب سخط الله وغضبه وخذلانه للعبد من جهة أخرى، فالإنسان إذا افتقد اليقين بالله سبحانه وتعالى، وإذا ضل عن طريق الله الذي اشترعه لعباده، فإنه يتخبط في إشباع حاجاته الدنيوية(المادية والنفسية والإجتماعية) على غير هدى من الله،فيبالغ مبالغة شديدة في الجزع من أي نقص في إشباع تلك الحاجات التي هي عنده غاية الغايات، وفوتها عنده أمر لا يُعوّض لا في عاجل ولا في آجل (في الدنيا والآخرة)، فتتأثر بذلك حالته الانفعالية، وقد يمتد التأثير إلى إحداث أعراض وأمراض بدنية، وعلي الجانب الآخر... فإن من توفرت له الموارد الكثيرة لإشباع حاجاته المادية يميل إلى الطغيان والتجاوز، فيكون بذلك سببا في المشكلات لنفسه ولغيره، ومن ذلك نستنتج أن نقص المعرفة واليقين والثقة بالله تعالى يؤدي إلى وقوع المشكلات سواء أشبعت الحاجات المادية علي أرقى مستوى أو كان نصيب الإنسان هو الحرمان والافتقار إلى الموارد المادية.

والأدلة الشرعية على صحة هذه المسلَّمة لا حصر لها ولكننا نكتفي هنا بهذه الآيات الكريمة من سورة طه﴿قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو، فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك أتتك أياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسْي، وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى﴾(١٣٣ ـ ١٣٧)، والحق أن التحليل العلمي لهذه الآيات الكريمة وحدها بغرض صياغة القضايا التي يمكن أن تستخلص منها لتكون أساسا لبناء النظرية الإسلامية حول الإنسان والمشكلات الفردية والإجتماعية لَيتطلب مؤلّفا مستقلا لإعطائها ما تستحق، ولا يسعنا في هذا المقام إلا التوقف عند هذه الإشارة بأمل التوفيق إلى خدمة الموضوع بشكل أوفى في المستقبل إن شاء الله تعالى.

أما الأدلة الواقعية على صحة هذه المسلمة فكثيرة أيضا وتضيق عن الحصر في هذا المقام، ونكتفي منها لمجرد الدلالة على الاتجاه فقط بما أورده ماسلو في مقاله الهام (١٩٧٧) الذي سبقت الإشارة إليه حول نظرية «الدوافع الأرقى» METAMOTIVATION التي قرر فيها نتيجة لبحوثه وممارسته الطويلة بأن الإنسان حتى بعد أن يتم له إشباع كل حاجاته الأساسية عند أعلى مستوى وعندما يصل إلي تحقيق ذاته SELF ACTUALIZATION فإنه لا يزال يشعر بقوى دافعة داخلية(ذكر ماسلو أنه يصعب تحديد كنهها) لاتزال تدفعه في اتجاه تحقيق قيم عليا تتصل بالحياة الروحية، وأن الإنسان إذا حرم من التعبير عن هذه الحاجات العليا METANEEDS فإنه يصاب بما أسماه الأمراض العليا METAPATHOLOGIES، وإذا كان ماسلو ـ بنزعته التطورية الواضحة ـ قد رأي أن هذه الدوافع الراقية لها أساسها البيولوجي حتى اعتبرها نوعا من الحيوانية «الأرقى»، فإن ما يعنينا هنا أن ملاحظاته وما يشبهها مما تكتظ به كتابات أمثال فروم ويونج وروجرز وغيرهم من إشارات إلى مظاهر وآثار الخواء الداخلي أو الروحي حتى عند أولئك الذين يملكون كل شيء لتدل دلالة واضحة على أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تزال تصرخ في داخل الإنسان مطالبة بالأمان للروح في كنف خالقها الذي أخذ عليها الميثاق وأشهدها على نفسها بذلك مهما أوتيت من إشباعات لدوافعها الدنيوية.

فإذا أضفنا إلى هذا كله ذلك العجز والقصور الواضح الذي تعاني منه مهن المساعدة الإنسانية كالخدمة الاجتماعية والعلاج النفسي في مساعدة العملاء على مواجهة مشكلاتهم بطريقة فعالة وحاسمة، مما يمكن أن نعزوه إلى أن تلك المهن تبني مساعداتها للناس على نظريات قائمة على تفسيرات مادية مختزلة، لوجدنا أن في هذا ما يشير إلى أن أصحاب تلك النظريات وأصحاب تلك الممارسات المهنية قد ضلوا طريق الحق في نظرتهم للإنسان ومشكلاته،وأنه لابد من تصحيح المسار بحيث تحتل الجوانب الروحية مكان الصدارة في تفسيراتنا لمشكلات الإنسان إذا

أردنا حقيقة أن نقدم خدمات ذات فاعلية عالية لمساعدته على مواجهة تلك المشكلات.

المسلَّمة الثانية: مع ثبات جميع العوامل الأخرى - فإن القصور في إشباع الحاجات الدنيوية(المادية والنفسية والاجتماعية) سبب أساسي - ولكنه ليس كافيا وحده - لوقوع الفرد في المشكلات الشخصية والمشكلات المتصلة بالعلاقات الاجتماعية، وذلك على أساس أنه حتى في حالة وجود مثل ذلك القصور في الموارد المادية مع حسن الصلة بالله سبحانه وتعالى فإن المشكلات التي يواجهها الفرد تكون أقل حدة بكثير ... ويتوقف الأمر على درجة ونوع تلك الصلة بالله جل وعلا.

وتفسير ذلك أن المنظور الإسلامي يتفق مع التصور الوضعي في أن للإنسان ولا شك حاجاته الدنيوية التي بها قيام حياته واستمرارها، ولكنه يفارقه التصور الوضعي بعد ذلك مقررا أن تلك الحاجات تتسم أيضا بأنها شديدة النسبية، نتيجة لما يتميز به الإنسان من مرونة مدهشة في هذا الصدد، فإذا نظرنا إلى الحاجة إلى الطعام كمثال لوجدنا أن الإنسان في الأساس تكفيه «لقيمات يقمن صلبه» ولكنه مع ذلك قد يتجاوز في طلبه إشباع تلك الحاجة تجاوزا كبيرا بحيث تتطلب الكثير والكثير لإشباعها، ومن هنا فإن الناس عندما يواجَهون بظروف يفتقدون فيها من الموارد ما يشبع حاجاتهم الدنيوية فإنهم قد يتعرضون للمشكلات، ولكن درجة الشعور بالإحباط وحجم العدوان المصاحب لهذا الشعور يتوقف على عوامل متعددة.

ويبدو لنا أن التصور الإسلامي يقوم على أن أهم هذه العوامل - مرة أخرى - هو نوع صلة الإنسان بربه، فالإنسان الذى يوقن بأن له ربا يملك خزائن كل خير في الأرض أو في السماء، وأنه الكريم المرتجي عفوه والمأمول عطاؤه، ولكنه أيضا يؤمن من جهة أخرى بأن الله يعطي ويمنع بقدَر وفقا لحكمته وعلمه بما يُصلح خلقه﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه

بعبـاده خبير بصـير﴾(الشورى: ٢٧) فإنه لابد أن يوقن إذا ما أصيـب بالقصور في إشباع حاجات الدنيـوية إما بقرب الفرج في العاجل، وبضمان التـعويض عما فاته في الدنيـا، وإمـا بالأجـر العظيـم الذي وُعـده الصـابرون في الآخـرة﴿إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب﴾(الزمر: ١٠)، مما يؤدي إلي الاطمئنان النفسي الذي يقلل مـعدلات التـوتر والإحبـاط والعدوان ـ التي تصـاحب بشكل طبيـعي نقص إشباع الحاجات ـ بل وقد تؤدي إلي استبـعاد مثل هذه المشاعر والاتجاهات كلية في بعض الحالات وعند بعض الأشخاص.

ولعل من الملائم هنا أن نشير إلي دور العوالم الأخرى ونقصد بها عالم الملائكة والشياطين في الـوقاية من وقوع المشكلات أو المساعـدة على إحداثها، فالواقع أن دور الشياطين كأحد العناصر المساعدة في وقوع المشكلات وفي تفاقمها يعد من أبرز الفروق بين التـفسـير الإسلامي وتفسـيـرات العلم الحديث للمشـكلات الفردية، فآيات القـرآن الكريم الواضحات تُثْبت يقـينا أن الشيطان يقـوم بأدوار تزيين الشر، وإغواء الـناس واستـهوائهم، وأنه يسـوّل لهم ويوسوس في خـفاء، وهو يعـدهم ويمنيـهم وما يعـدهم إلا غـرورا، وهو ينزغ بين الناس ويسـعى إلى إيقاع العـداوة والبغـضاء بينهم، ومن هذا تتضح كثـرة المداخل التي يؤثر بها الشيطان وقـبيله في بني آدم ـ الذيـن ثبـتت عـداوته لهم بكل دليـل ـ حـتى لا يكاد يفـلت من هذه التأثيـرات إلا من رحم الله﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمـته لاتبعـتم الشيطان إلا قليلا﴾(النساء: ٨٣)(الدباغ: ١٩٩١ب).

ويمكن تفسيـر فاعلية الشيطان وقدرته علي التـأثير في بني آدم من خلال إدراكنا لوجود حليف له في داخل الإنسـان ـ ألا وهو النفس المذمومة التي تأمـر بالسوء، فالنفس هنا تكون حليـفة سهلة طيّعة للـشيطان، ويكون الشيطان لها قـرينا يأمرها بالسوء ويزينه في نظرها، ... ومع ذلك فإن تأثير الشيطان انـتقائي لا يتضمن عنصر الإجبـار﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتـوكلون﴾(النحل: ٩٩) فـالله سـبحـانه وتعـالي يمُن بفـضله على المؤمنين المتـوكلين عليـه بدفع الشـيطان

عنهم﴿إن كـيد الشيطان كـان ضعـيفـا﴾(النساء:٧٦)، غيـر أن هذا لا يعني أنه لا يتعرض للمؤمنين الصادقين أبدا بدليل قـوله تعالى﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾(الأعراف:٢٠١).

أما الملائكة فإنهم وإن كـانوا يقومون بدور المراقبة وتسجـيل أعمال بني آدم إلا أنهم يقـومون أيضـا بمسـاندة وتدعيم المؤمنين المتـقين﴿إن الذين قـالوا ربنا الله ثم استـقامـوا تتنزل عليهـم الملائكة ألا تخافـوا ولا تحزنوا وأبشـروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾(فصلت: ٣٠-٣١).

كـما أن الحـديث الشـريف يشيـر أيضـا إلى أن الإنسان عندمـا يهم بعـمل من الأعـمال فـإنه تعرض له لمتـان لَمّة من الشيطـان ولمة من الملَك، والنفس بين هاتين بحسب حالها، فأمـا النفس الطَيبة فإنها تستجيب لداعي الخير، وأمـا النفس الخبيثة فإنها تستجيب لداعي الشيطان(الدباغ،١٩٩١ب).

ولا شك في أن دعم الملائكة للمؤمنين المتقين واستفزاز الشياطين لأهل الأهواء والشبهات يضاعف من قوة الآثار المتضمنة في المبدأين السابقين بشكل كبير، فدعم الملائكة يقلل من أهمية الحرمان من إشـباع الحاجات الدنيوية عند المؤمنين، ويقلل من فرص وقـوعهم في المشكلات بشكل هائل، كمـا أن استفزاز الشـياطين لأهل العـصيان لا يزيـدهم إلا خسـارا، ويكاد يمنع خروجـهم من دائرة المشكلات التي وقعوا فيها.

ونود أن نشير هنا أيضـا إلى أن من أهم العوامل التي تتضمنها عـبارة«مع ثبات جمـيع العوامل الأخـرى »الواردة كضـابط على العلاقـات المتضمنة في المـسلمات السابقة تشـمل العوامل«المجتمـعية» المتصلة بدرجة فـاعلية أداء النظم الاجتمـاعية لوظائفها، مما ييسر أو يعوّق توافق الإنسـان مع نفسه ومع غيره في ضوء الضوابط الشرعيـة، وترجع أهمية هذه العوامل إلي أنها تمثل الإطار المجـتمعي الذي يسلك في إطاره الأفراد، والتي ينبغي أن تكون دائما مأخـوذة في الاعتبار عند تطبيق هذه المسلمات واستنباط الفروض منها.

المسلّمة الثالثة: إن التغير الاجتماعي السريع وما يؤدي إليه من تفكك اجتماعي لهو سبب أساسي في حدوث المشكلات الاجتماعية في كل المجتمعات، ولكن درجة حدة تلك المشكلات ودرجة انتشارها تكون أقل كثيراً في حالة المجتمعات التي تهيمن فيها القيم المستمدة من الإسلام، والتي تعكس مؤسساتها ونظمها الاجتماعية تلك القيم الإلهية التوجيه والتي (نتيجة لذلك) يحتفظ فيها الناس بسلامة فطرتهم.

وتقوم هذه المسلمة على أساس ما ثبتت صحته في الدراسات الواقعية من الارتباط بين سرعة التغير وسرعة التفكك الإجتماعي، الذي لا تستطيع عملية إعادة التنظيم الإجتماعي SOCIAL REORGANIXATIONملاحقته، مما يؤدي إلى ظهور المشكلات الإجتماعية SOCIAL PROBLEMSالتي تصيب فئات واسعة نسبيا من السكان، على أساس أن سبب المشكلات في هذه الحالة مؤسسي أو نسقي SYSTEMIC وليس فرديا.

ومع ذلك فإن المجتمع المسلم الذي تسوده درجات من التكامل الإجتماعي SOCIAL INTIGRATfONالأقوى نسبيا من غيره بحيث يكون«كالجسد الواحد» بتعبير سيد الخلق والذي رغم تمايزه إلى أنساق فرعية متعددة إلا أن توجه كل منها وسلوكه يكون سلوك«الأجزاء الملتزمة» COMMITED PARTS- على حد تعبير دارسي عملية التنظيم الإجتماعي ـ تكون قدرته على الاستجابة السريعة والفعالة لتلك المشكلات أقوى بدرجة كبيرة من غيره من المجتمعات التي تتصرف أجزاؤها (الأفراد أو الجماعات أو المنظمات) كعناصر ذات استقلالية عالية AUTONO MOUS ELEMENTS(هذه مصطلحات أولسن OLSEN.1968:79).

ويرجع السبب في ذلك إلى أن المجتمع المسلم ـ بقدر اتصافه بالتماسك والتكامل الإجتماعي المتوقع في المجتمعات المسلمة ـ يكون أسرع إلى الإحساس أو«الاكتشاف المبكر للمشكلات» عند بدء ظهورها، مما يمكّن مؤسسات التوجيه المجتمعي من سرعة الاستجابة قبل أن تنتشر المشكلات، بالمقارنة ببطء الاستجابة الذي تتصف به نسبيا المجتمعات الأخرى، ومن جهة أخرى فإن وحدة الإطار

القيمي للمجتمع تمكّن تلك المجتمعات من اتخاذ القرارات حول الاتجاه الذي ينبغي أن تأخذه الاستجابة للمشكلات في سرعة وفي يسر، وأخيرا فإن إلهية المصدر بالنسبة لتلك القيم يعطيها قدرة أكبر على حسم الاختلافات عندما يقوم الناس بتقويم التغيرات والتحولات الطارئة بحيث لا يقْبل منها إلا ما كان متمشيا مع الأطر القيمية العامة، فيقل التناقض والصراع القيمي الذي يؤدي في غيرها من المجتمعات إلى مضاعفات تؤدي بدورها إلى توليد مزيد من المشكلات الاجتماعية.

هذا فيما يتصل بالتغيرات الوافدة من خارج المجتمع، أما بالنسبة للتغير النابع ذاتيا من داخل المجتمع، فإنه في المجتمعات الإسلامية يكون موجها منذ البداية بتوجيهات الإطار القيمي الإسلامي الذي يقوم على مباديء الأخوة في الله، والعدل، والإيثار، فيكون أثر التغير الإجتماعي في إحداث التفكك الإجتماعي محدودا جدا.

وبالمقارنة فإن المجتمعات الأخرى ـ وأيضا المجتمعات الإسلامية التي تحذو حذوها ... التي ينظر فيها كل فرد وكل مؤسسة وكل نظام إجتماعي لنفسه على أنه وحدة ذات استقلال ـ كما أشرنا ـ فإن كل وحدة ترى أن من حقها أن تحدث التغييرات التي تراها محققة لمصلحتها الذاتية SELF - INTEREST مع اكتراث قليل بما يترتب على هذه التغييرات من تفكك إجتماعي أو نقص في إشباع حاجات الآخرين، فرجال الأعمال فيها مثلا يكون أكبر همهم هو تحقيق أكبر ربح ممكن، ورجال السياسة أكبر همهم حشد أكبر قدر ممكن من القوة السياسية. . . وهكذا، أما لماذا؟ وعلى حساب من؟ وما هي النتائج المترتبة على ذلك السلوك على المجتمع في المدى البعيد فهي أسئلة غير مطروحة ـ تكنس تحت البساط كما يقولون، ولاتتم مواجهتها مواجهة جادة وكأن عدم رؤيتها يؤدي إلى إبطال مفعولها! ومن الواضح أن تلك الأنماط «الانتهازية» من الحياة الإجتماعية تؤدي إلى بقاء ـ بل وإلى تفاقم ـ المشكلات الإجتماعية والمآسي الإنسانية والقطاعئع التي

يندي لها الجبين على الوجه الذي نلاحظه بشكل مؤلم ومتكرر في المجتمعات المعاصرة من حولنا في كل يوم.

وأخيرا فإن من الضروري أن ننبه هنا إلى أن غرضنا الأساسي في هذا الفصل الأخير لم يكن حصر أو استنفاد العوامل المؤثرة في إحداث المشكلات الفردية أو الاجتماعية بقدر ما كنا نهدف إلى لفت الأنظار إلى العوامل الفريدة التي يتميز بها التصور الإسلامي عن التصورات الوضعية الشائعة بيننا اليوم، بما يؤدي ـ إن شاء الله تعالى ـ إلى مناقشة تلك الصياغات وإجراء الحوار حولها، بما يمهد الطريق أمام إجراء الدراسات والبحوث التي تنطلق من هذا التوجه الحديث.

المراجع

(١) آرنولد، السير توماس(١٨٩٦) **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وزملاؤه(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠).

(٢) أبو حطب، فؤاد(١٩٨٩) نحو وجهة إسلامية لعلم النفس، بحث قدم في "ندوة علم النفس" التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد(١٩٩٠) **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الخرطوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد(١٩٩٢) **أزمة العقل المسلم**(الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).

(٥) أغروس، روبرت؛ جورج ستانسيو(ت ١٩٨٩، ١٩٨٤) **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت).

(٦) إمزيان، محمد محمد(١٩٩٢) **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**(الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).

(٧) الإسنوي، جمال الدين، المتوفي ٧٧٢هـ(١٩٨١) **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٢(بيروت: مؤسسة الرسالة).

(٨) باشا، أحمد فؤاد(١٩٨٤) **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**(القاهرة: دار المعارف).

(٩) بدري، مالك(١٩٨٧) **علم النفس الحديث من منظور إسلامي**، بحث قدم لمؤتمر قضايا المنهجية في العلوم السلوكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الخرطوم.

(١٠) توفيق، محمد نجيب(١٩٨٤) **أضواء على الرعاية الاجتماعية في الإسلام**، (القاهرة: الأنجلو).

(١١) خضر، أحمد إبراهيم(١٩٩١أ)"هل نحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟"، **البيان**، العدد ٤٥، ص ص ١٩ ـ ٢٧.

(١٢) خضر، أحمد إبراهيم(١٩٩١ب)"هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع"، **البيان**، العدد ٤٦، ص ص ٣٧ ـ ٤٣.

(١٣) خليل، عماد الدين(١٩٩٠) **مدخل إلى إسلامية المعرفة**(المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(١٤) الدباغ، عفاف إبراهيم(١٩٨٩) **المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية**، خطة بحث الدكتوراه، مقدمة إلى كلية الخدمة الإجتماعية للبنات بالرياض.

(١٥) الدباغ، عفاف إبراهيم(١٩٩١أ) **المنظور الإسلامي للطبيعة البشرية**، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية(المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة ١٤١٢هـ).

(١٦) الدباغ، عفاف إبراهيم(١٩٩١ب) **المنظور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية**، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية(المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ١٤١٢هـ).

(١٧) الدمنهوري، عبد الستار(١٩٨٠) **دراسة تجريبية لإمكانيات الإفادة من نظام التحكيم الإسلامي بين الزوجين في علاج المشكلة الأسرية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان.

(١٨) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٦٣) **التوجيه الديني في مؤسسات رعاية الشباب**، بحث مقدم لمدرسة الخدمة الإجتماعية بالقاهرة غير منشور.

(١٩) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٨٠)«الإسلام والتنمية»: في كتاب **نماذج ونظريات تنظيم المجتمع**: إبراهيم عبد الرحمن رجب(محرر)(القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣).

(٢٠) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٨١) **نحو تأصيل الخدمة الاجتماعية في الدول النامية**: ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السادس للإحصاء والحاسب الآلي والبحوث الإجتماعية والديموجرافية، القاهرة.

(٢١) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٩١) **شرود الذهن أثناء الصلاة، المشكلة والحل**(دار عالم الكتب: الرياض).

(٢٢) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٩١) **المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية**، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الإجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٢٣) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٩٢)"مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية"، **المسلم المعاصر**، العدد ٦٣، ص ص٤٣ -٩٧.

(٢٤) رجب، إبراهيم عبد الرحمن(١٩٩٢) **التوجيه الإسلامي للخدمة الإجتماعية**: بحث مقدم إلى مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، رابطة الجامعات الإسلامية وجامعة الأزهر.

(٢٥) رمزي، عبد القادر هاشم(١٩٨٤أ) **النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الإجتماعية والتربوية**(الدوحة: دار الثقافة).

(٢٦) رمزي، عبد القادر هاشم(١٩٨٤ب) **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية**(الدوحة: دار الثقافة).

(٢٧) زيدان، علي حسين(١٩٩١) **دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين: منظور إسلامي**، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية(المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة).

(٢٨) السعيد، لبيب(١٩٤٩)"الخدمة الاجتماعية في الإسلام"، **مجلة الرسالة**، العدد السنوي الممتاز.

(٢٩) السعيد، لبيب(١٩٥٢)"تنظيم الإحسان في الإسلام"، **مجلة الرسالة**، العدد السنوي الممتاز.

(٣٠) السعيد، لبيب(١٩٨٠)"العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية، (جدة: دار عاظ).

(٣١) الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى(المتوفي ٧٩٠هـ): **الموافقات في أصول الأحكام** ج٢(دار الفكر للطباعة والنشر).

(٣٢) الصنيع، صالح إبراهيم(١٩٨٩) **العلاقة بين مستوى التدين والسلوك الإجرامي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٣٣) ابن عاشور، الطاهر(١٩٨٧) **مقاصد الشريعة الإسلامية**(تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

(٣٤) ابن عاشور، الطاهر(١٩٨٤) **تفسير التحرير والتنوير**(تونس: الدار التونسية للنشر).

(٣٥) عبد الحليم، أحمد المهدي(١٩٨٧)"نحو صيغة إسلامية للبحث الإجتماعي والتربوي" **رسالة الخليج العربي**، المجلد ٨، العدد ٢٣.

(٣٦) عبد الصمد، عبد الفتاح عثمان، وآخرون(١٩٨٤): **مقدمة في الخدمة الإجتماعية**(القاهرة: الأنجلو).

(٣٧) عبد العال، عبد الحليم رضا(١٩٨٩)؛قضايا متضاربة في الخدمة الإجتماعية" **الكتاب السنوي الأول في الخدمة الإجتماعية**، إشراف د. عبد المنعم شوقي(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).

(٣٨) عبد اللطيف، رشاد أحمد(١٩٩١) **المنظم الإجتماعي يقدم المشورة المهنية لإحدى منظمات العمل الإسلامي**، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض.

(٣٩) عبد الهادي، محمد أحمد(١٩٨٨) **الخدمة الإجتماعية الإسلامية**(القاهرة: مكتبة وهبة).

(٤٠) عبد الهادى، محمد أحمد(١٩٩١) **الخدمة الإجتماعية في مجال الدعوة الإسلامية**، بحث قدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الإجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٤١) العثيمين، محمد صالح(١٩٨٦) **الأصول من علم الأصول**(بيروت: مؤسسة الرسالة).

(٤٢) عطية، جمال الدين(١٩٨٧) **التنظير الفقهي**(القاهرة: مطبعة المدينة).

(٤٣) عطية، جمال الدين(١٩٨٨) **النظرية العامة للشريعة الإسلامية**(القاهرة: مطبعة المدينة).

(٤٤) العلواني، طه جابر(١٩٨٨): **إسلامية المعرفة: محاضرات دورة استراسبورج**(المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة).

(٤٥) عيسى، محمد رفقي(١٩٨٦)"نحو أسلمة علم النفس"، **المسلم المعاصر**، العدد ٤٦، ص ص٣١-٥٦.

(٤٦) الفاروقي، إسماعيل راجي(١٩٨٠)"صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية"، **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠، ص ص ٣٥-٤١.

(٤٧) الفاروقي، إسماعيل راجي(١٩٨٢)"أسلمة المعرفة"، **المسلم المعاصر**، العدد ٣٢، ص ص ٩-٢٣.

(٤٨) الفاروقي، إسماعيل راجي، عبد الحميد أبو سليمان(١٩٨٦) **إسلامية المعرفة**،(واشنطون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(٤٩) كوهن، توماس(١٩٨٦) **بنية الثورات العلمية**(١٩٧٠)، ترجمة علي نعمة(بيروت: دار الحداثة).

(٥٠) المبارك، محمد(١٩٧٧)" نحو صياغة إسلامية لعلم الإجتماع"، **المسلم المعاصر**، العدد ١٢، ص ص ١٥-٤٤.

(٥١) المختاري، أحمد(١٩٨٥)"نحو علم اجتماع إسلامي"، **المسلم المعاصر**، العدد ٤٣، ص ص ٣٩-٥٤.

(٥٢) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية(١٤٠٧هـ) **ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية: أوراق العمل**، الرياض.

(٥٣) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية(١٩٩٣) مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، تعريف معروض على الندوة التي عقدت حول **مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية**، الرياض.

(٥٤) المعهد العالمي للفكر الإسلامي(١٩٨٦) **إسلامية المعرفة**(واشنطون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(٥٥) نجاتي، محمد عثمان(١٩٩٠) "منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس"، **المسلم المعاصر**، العدد ٥٧، ص ص ٢١ -٤٥.

(٥٦) نظامي، محمد أسعد(١٩٩٠) ملخص بحث"**تأصيل المنهج العلمي؟ نعم ولكن أين؟**"ملخصات بحوث ندوة المنهجية في العلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة الملك سعود.

(٥٧) نويره، فؤاد عبد الله(١٩٦٠) **الإسلام والخدمة الإجتماعية**.(القاهرة: وزارة العمل والشئون الإجتماعية).

(٥٨) يالجن، مقداد(١٩٩٣أ) **أهم معالم منهج التوجيه الإسلامي للعلوم**، ورقة غير منشورة.

(٥٩) يالجن، مقداد(١٩٩٣ب) **مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية**، ورقة مقدمة إلى ندوة مفهوم التأصيل الإسلامي، ذي الحجة ١٤١٣، عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٦٠) يونس، الفاروق زكي(١٩٨١) **الرعاية الاجتماعية في الإسلام**، بحث قدم للمؤتمر الدولي لعلماء المسلمين، إسلام آباد باكستان.

(٦١) يونس، الفاروق زكي(١٩٩١) سياسة الرعاية الإجتماعية من منظور إسلامي، بحث قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

BIBLIOGRAPHY

Abrahamson, Mark (1983) ***Social Research Methods*** (Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice - Hall) .

Anderson, Joseph (1981) ***Social Work Methods and Processes*** (Belmont. California : Wadsworth).

Anderso, . Ralph & Carter, Irl (1974) ***Human Behavior in the Social Environment*** (Chicago : Aldine).

Bailey, Kenneth (1987) **Methods of Social Research** (New York: Free Press).

Barker, Robert (1987) **The Social Work Dictionary** (Silver Spring: Maryland: NASW).

Berger, Robert & Federico, Ronald (1985) **Human Behaveor: A Perspective for the Helping Progessions**. 2 nd ed.(New York: Longman).

Bergin, Allen (1980)"Psychotherapy and Religious Values", **Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48,1.**

Bergin, Allin (1983)"Religiosity and Mental Health",**Professional Psychology, 14.2**.

Black, James & Champion, Dean (1976) **Methods and Issues in Social Research** (New York: Wiley).

Canda, Edward (1988)"Spirituality, Religious Diversity, and Social Work Practice" **Social Jasework**, April 1988, P.P. 238- 247.

Canda, Edward (1989)"Religious Content in Social Work Education: AComparative Approach", **Journal of Social Work Education,** Winter.

Capra, Fritjof (1983) **The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture** (London: Flamingo).

Catton, William R. (1983)"Need for a New Paradigm" **Sociological Perspectives,** 26,1,P.P.3 - 15.

CSWE (1987)"Curriculum Policy for the Master`s Degree and Baccalaureate Digree Programs in social Work Education', **in Encylopedia of Social Work,** 18th Ed. App. 2. P.P.957 - 964.

Dawis, Rene V.(1984)"Of Old Philosophies and New Kids on the Block", **Journal of Jounseling Psychology,31.4.**

Dixon, Keith (1973) **Sociological Theory: Pretense and Possibility** (London: Routledge & Kegan Paul).

Dubin, Robert (1987), **Theory Building** (New York: Free Press).

Dudley, James & Helfgott, Chava (1990),"Exploring a Place for Spirituality in the Social Work Curriculum" **Journal of Social Work Education,** Vol.26 No.3, P.P.287-294.

Eysenck, H.I. & S.Rachman (1967) **The Causes and Cures of Neurosis** (London: Routledge & Kegan Paul)P.PXI- XII.

Feigl, Herbert (1975)"Positivism and Logical Empiricism", in, **Encyclopedia Britannica,**15th Ed.,Vol.14,P.P.877-833.

Fisher, Joel (1981)"The Social Work Revolution",**Social Work**, May.

Ford, Donald H (1984) "Reexamining Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications", **Journal of Counseling Psychology,** 31,4,p.p. 461-466.

Fry, Gerald, et al.(1981)"Merging Quantitative and Qualitative Research Techniques: Toward a New Research Paradigm", **Anthropology & Education Quarterly**,12,2,P.P145-158.

Fukuama, Francis (1989)"The End of History?". **The National Interest,** Summer.

Galtung, Johan (1977) **Methodology and Idealogy** (Copenhagen: Christian Ejlers).

Gergen, Kenneth ,(1985)" The Social Constructionist Movement in Modern Psychology". **American Psychologist**, 40,3,P.P.266-275.

Goode, William and Paul Hatt (1952) **Methods in Social Research** (New York: McGraw - Hill,1952).

Gordon, William (1983)"Social Work Revolution or Evolution?",**Social Work** May,P.P.181-185.

Gouldner, Alvin (1973)"Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology",in, **For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today**(London: Penguin Books).

Hage, Jerald(1972) **Techniques and Problems of Theory Construction** (New Youk: John Wiley).

Hess Joseph, (1980)" Social Work Identity Crisis"**Social Thought,** Winter.

Homans, George (1980)"Discovery and Discovered in Social Theory" in Herbert Blalock, ed., **Sociological Theory and Research**(New York: Free Press).

Hoover, Kenneth (1980) **The Elements of Social Scientific Thinking** (New York:St. Martin).

Howard, George (1985)" The Role of Values in the Science of Psychology" American Psychologist,40,3.

Jonassen, David H.(1991)" Objectivism Versus Constructivism: Do We Need a New philosophical Paradigm?"**Educational Technology Research & Development**, 39,3,P.P. 5-41.

Joseph, M. Vincentia (1988)"Religion and Social Work Practice".**Social Casework**.Sept.P.P.443-452.

Kahn, Alfred (1987)"Social Problems and Issues: Theories and Definitins". **Encyclopedia of Social work**.18th ed. Vol. 2.P.P.632-644.

Keat, Russell & John Urry, **Social Theory As Science**(London: Routledge):

Kerlinger, Fred(1979) **Behavioral Research** (New York: Holt, Rinehart & Winston).

Kimble,Gregory A (1984)"Psychology`s Two Cultures", **American Psychologist**,39,8,P.P.833-839.

Kuhn, Thomas.(1962,1970) **The Structure of Scientific Revolutions**(Chicago: University of Chicago Press).

Leiby, James (1971)"Social Welfare: History of Basic Ideas" **Encyclopedia of Social Work** 17th ed..PP. 1461-1477.

Levi, Albert W.(1975)"History of Western Philosophy", **in, Encyclopedia Britannica**, 15th Ed., Vol.14,P.P.257-174.

Loewenberg, Frank (1988) **Religion and Social Work Practice in Contemporary American Society** (New York: Columbia University Press).

Marty, Martin (1980)"Social Service: Godly and Godless" **Social Service Review**, December.

Maslow, Abraham (1977):A Theory of Metamotivation", in: Hung- Min Chiang, ed. **The Healthy Personality** (New York: Van Nostrand).

Merton, Robert & Nisbet, Robert. eds..(1966) **Contemporary Social Problems**. 2 nd ed.(New York: Harcourt).

Midgley, James, et al.(1989)"Social work, Religion, and the Global Challenge of Fundamentalism"**International social work**, Vol.32.

Moten, Rashid (1990)" Islamization of Knowledge; Methodology of Research in Political Science" **American Journal of Islamic Social Sciences, 7.2.**

Northen, Helen (1987)"Assessment of Direct Practice". in, **Encyclopedia of Social work**, 18th ed. Vol. 1,P.P. 171-183.

O'Doherly, E.F.(1978) **Religion and Psychology**, (New York: Alba House).

Olsen, Marvin (1986) **The Process of Social Organization** (Holt, Rinehart & Winston).

Polkinghorne, Donald E.(1984)"Further Extensions of Methodological Diversity for Counseling Psychology", **J. of Counseling Psychology, 31,4,P.P. 416-429.**

Polkinghorne, Donald E.(1991)"Two Conflicting Calls for Methodological Reform", **The Counseling Psychologist, 19,1.P.P.103-114.**

Pumphrey, Ralph (1971)"Social Welfare: History". **in Encyclopedia of Social Work**. 17th ed.. National Association of Social Workers, P.P 1446-1460.

Ravetz, Gerome R.(1975)"History of Science", in, **Encyclopedia Britanneca**, 15th Ed., Vol. 16,P.P.366-375.

Reason, Peter and John Rowan eds.,(1981) **Hunman Inquiry : A Sourcebook of New Paradigm Research**(New York: Gohn Wiley).

Reid, William et al.(1981)" The Effictiveness of Social Work",in E.Matilda Goldberg et al., eds. **Evaluative Research in Social Care**(London: heinemamm).

Reid, William, et al.(1982)" Recent Evaluations of Social Work: Grounds for Optimism", **Social Work**, July.

Reiss, Albert Jr.(1968) "Sociology: The Field", in. David Sills ed.. **International Encyclopedia of Social Sciences Vol.15.**

Sappington, A.(1991) "New Scientific Concepts and Christian Beliefs", **J.of Psychology and Christianity,10,1,P.P.40-47.**

Schorr, Alvin. et al.(1971)"Social Policy",**Encyclopedia of Social Work, 17th Ed,. P.P. 1361-1376.**

Spencer, Sue. (1957)"Religious and Spiritual Factors in Social CaseWork Practice". **Social Casework**, 38, December.

Sperry, Roger W.(1988)"Psychology`s Mentalist Paradigm and Religion Science Tension", **American Psychologist**, 43,8,P.P.607-613.

Sperry, Roger W.(1991) "In Defense of Mentalism and Emergent Interaction", **The Journal of Mind Behavior"** 12,2,p.p.221-246.

Strong, Stanley (1984) "Reflections of Human Nature, Science, and Progress in Counseling Psychology", **Juornal of Counseling Psychology,31,4**.

Stroup, Herbert (1962)"The Common Predicament of Religion and Social Work", **Social Work**, April.

Theodorson, George & Achilles (1969) **Amodern Dictionary of Sociology**(New York: Barnes & Noble).

- *Toulmin, Stephen E.*(1975)" **Philosophy of Science", in, Encyclopedia Britannica**, 15th Ed. Vol. 16,P.P.376-393.

Tudor, Andrew (1982) **Beyond Empiricism (London**: Routlidge & Kegan Paul).

Turner, Jonathan (1978) **Sociology** (Santa Monica, California Goodyear).

Wallace, Walter L., ed.(1969) **Sociological Theory** (London: Heinemamm).

Williamson, John. et al.(1974) **Social Problems** (Boston: Little. Brown & Co.)

Witkin, Stanley & Shimon Gottschalk (1988) "Alternative Criteria for Theory Evaluation", **Social Service Review**, June.

الحمد لله أولا وآخراً . . له الحمـد حمداً كثيرا كما ينبـغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه ، نسألـه جل وعلا صلاح النيـات وصلاح الأعمـال . . كما نسـأله حسن العاقبة في الأمور كلها . .

وبعد . . . .

فلقد كان الهدف من تـأليف هذا الكتاب أن يكون مرجعا متكامـلا يتناول قضية التأصيل الإسـلامي للعلوم الاجتماعية بكـافة جوانبها ،في حدود مـعرفتنا الراهنة بالموضـوع إلى اليـوم ، ليكون بين أيـدي الصـادقين من طلاب العلم والبـاحـثين المتخصصـين في العلوم الاجتماعية بكافـة فروعها النظرية والتطبيقـية . . والصدق المقـصـود هنا هو أولا الصـدق مع الله . . . الذي بدونه ليس هنـاك إلا البـوار والخـسران ، ثم إن الصـدق المقـصود ثانيـا هو الصـدق مع الذات ـ من الناحيـة العلمـيـة . . الذي بدونه لا يصح علم ولا تعلّم ، ذلك الـصدق الذي يتـضـمن البحث النزيه المتجرد عن الحقيقـة . . دون صدود ـ ولو تناءت بنا الحقيقة عما هو مألوف ومطروق مما ورثناه عن معلمينا دون تمحيص .

ولقـد بدأنا في الباب الأول بعـرض سريع لتـاريخ التـفكير في إصـلاح العلوم الاجتماعية وصولا إلى فكرة « التأصـيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» ، ثم اتجهنا لتقديم فكرة مبدئية عن المفهوم أردنا أن تكون تمهيدًا للدخول في جوهر الموضوع ، إلى أن تبـيّن لنا **أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجـتماعـية إنما هو أمـر يتعلق أولا وقبل كل أى شيء « بإصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية»**.

ومن أجل ذلك فإننا قـد كرسنا البابين التاليين من أبـواب الكتاب لمعالجة قـضية

«المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية » ، فتعرضنا في الباب الثاني لشرح أبعاد المنظور التقليدي لمنهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وتحليل أسسه ومسلّماته الأنطولوجية والإبستمولوجيه ، ونقد تلك الأسس والمسلّمات ، وبيان الآثار والنتائج التي ترتبت على تبنيها ، وصلةذلك كله بالأزمة الراهنة في العلوم الاجتماعية . ثم حاولنا في الباب الثالث تحديد معالم المنظور الإسلامي البديل « أو المكمِّل إن شئت» الذي نظنه قادرا على معالجة أوجه القصور الحالية في المنهج العلمي المستخدم في بحوث العلوم الاجتماعية اليوم .

ومن هنا فإن بإمكاننا النظر إلى هذين البابين في مجموعهما على أنهما يمثلان محاولة للتوصل إلى مايشبه «النظرية العامة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، كما أن بالإمكان ـ في الوقت ذاته ـ النظر إليهما على أنهما بمثابة الإطار المعرفي «الإبستمولوجي» « المنهجية» التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، ... وأخيراً فإنه يمكن النظر إليهما من زاوية ثالثة كمحاولة « لتطبيق » منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على موضوع محدد هو « المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية».

ثم إننا قد حاولنا بعد ذلك وضع إطار تفصيلي يضم الإجراءات المنهجية المحددة التي يمكن أن يتبعها الباحث عند محاولة تأصيل أى موضوع أو جزئية من جزئيات تخصصه ، وطبقنا هذا الإطار تطبيقا محدودا لتأصيل قضية تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية . . لتكون بمثابة نوع من النموذج الاسترشادي لمن أراد أن يتعرف بطريقة تقريبية على إحدى الصور الواقعية الممكنة لتأصيل أحد الموضوعات التي تهتم بها العلوم الاجتماعية ، ونؤكد هنا أن هذه مجرد محاولة مبدئية قُصد منها الإشارة للاتجاه لا أكثر .

وفي ضوء هذا كله فإن من الواضح أن المهمة الأولى المطروحة أمام الباحثين المهتمين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية اليوم إنما تتمثل في إجراء البحوث

التأصيلية ، المنطلقة من المنهجية الصحيحة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لتغطية مساحة العلوم الاجتماعية بأسرها ، وبطبيعة الحال فإن التقدم في تحقيق أهداف التأصيل يتطلب توافر عدد من الشروط والضوابط نجتزئ منها مايلى :

١- الانطلاق من برنامج منظم مترابط للبحوث لموضوعات كل تخصص من التخصصات أو فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، بدلا من مجرد القيام ببحوث متفرقة هنا وهناك .

٢- تكوين فرق بحثية تتولى القيام بالبحوث المشار إليها بشكل متسق ووفق خطط مدروسة .

٣- تكوين الكوادر العلمية القادرة على الإسهام الفعال في جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من خلال برامج تدريبية مكثفة ومصممة بدقة لتزويد تلك الكوادر بالمعارف والمهارات في محيط العلوم الشرعية ومناهجها .

٤- التعاون الوثيق بين المتخصصين في العلوم الاجتماعية والمتخصصين في العلوم الشرعية ، كضمان للتكامل المعرفي للأمة ، وكضمان للتصحيح الذاتي للإنتاج العلمي المؤصل إسلاميا .

أما المهمة الثانية فهي مهمة الممارسة المهنية المنظمة المنطلقة من المفاهيم المؤصلة في نطاق مهن المساعدة الإنسانية كالخدمة الاجتماعية والعلاج النفسي ،فهذه المهمة لن تفيدنا فقط في بلورة أساليب التدخل المهني المنطلق من التصور الإسلامي وحسب ، وإنما تفيد أيضا ـ وبنفس القدرة في «اختبار» الأطر التصورية المؤصلة اختباراً ميدانيا واقعيا ، بما يساعد على تعديلها وتطويرها باستمرار .

والله الموفق والمستعان ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

ردمك : ٩٩٦٠ ـ ٧٧٥ ـ ٤٥ ـ ٣


دار عالم الكتب
دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع


دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع
دار عالم الكتب